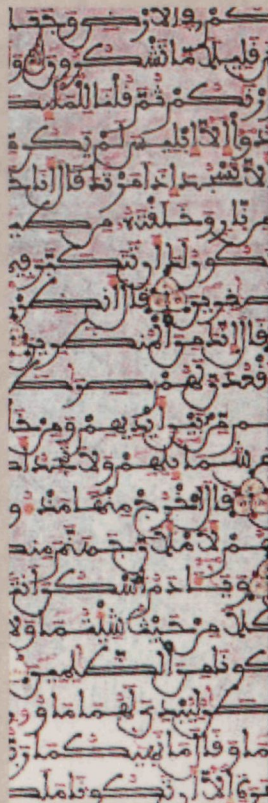
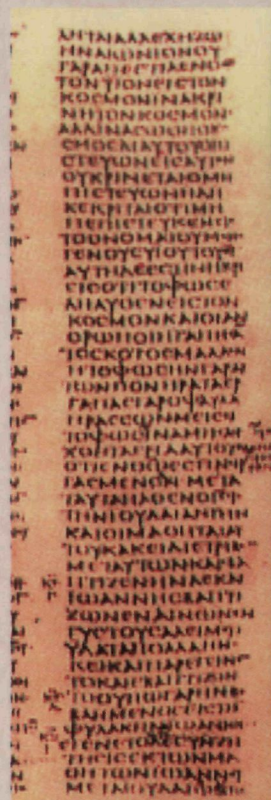


Infieles y bárbaros en las tres culturas



Jacinto Choza y Witold P. Wolny,
coords.

INFIELES Y BÁRBAROS EN LAS TRES CULTURAS

Sevilla, 15 a 17 de marzo de 1999





Primera edición: 2000

Edita: Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU

Depósito Legal: SE-548-2000

ISBN: 84-922252-9-7

Printed in Spain - Impreso en España

Impreso en J. de Haro, Artes Gráficas, S. L.

Í N D I C E

PRESENTACIÓN	7
PRÓLOGO	9
INFIELES Y BÁRBAROS EN EL CRISTIANISMO DE LOS DOS PRIMEROS SIGLOS Jesús Peláez, <i>Universidad de Córdoba</i>	15
INFIELES Y BÁRBAROS EN EL PENSAMIENTO DE FILÓN DE ALEJANDRÍA Jesús de Garay, <i>Universidad Europea de Madrid</i>	43
INFIELES Y BÁRBAROS EN EL CORÁN Ali Kettani, <i>Universidad islámica Averroes (Córdoba)</i>	69
INFIELES Y BÁRBAROS EN EL PENSAMIENTO DE IBN PAQÛDA Joaquín Lomba, <i>Universidad de Zaragoza</i>	81
INFIELES Y BÁRBAROS EN EL PENSAMIENTO DE TOMÁS DE AQUINO Jacinto Chozá, <i>Universidad de Sevilla</i>	97
TOLERANCIA E INTOLERANCIA DE LA RAZÓN EN LA EDAD DE LA ILUSTRACIÓN Nicolás Grimaldi, <i>Universidad de París, Sorbona</i>	117

PRESENTACIÓN

Hace tres años, en febrero de 1997, el Fondo Editorial de la Fundación San Pablo Andalucía CEU lanzó una nueva colección *Biblioteca de Ciencias Humanas y de la Religión*, con el fin de promocionar el pensamiento humanista y el diálogo entre la fe y la cultura contemporáneas. El presente libro es el quinto de esta colección, que ya empieza a tener su carácter propio, plural y abierto (pues de “dialogar” se trata), y, a la vez, serio y profundo, porque el tema lo merece. Un sólo dato para corroborar lo dicho: en los cinco libros que se publicaron, han hecho sus aportaciones cerca de cuarenta autores; entre ellos profesores procedentes de varias universidades españolas y extranjeras, filósofos, pedagogos, sociólogos, psicólogos etc. Pero hay también artistas, miembros de diferentes ONGs y destacados representantes de las religiones mono-teístas. Sin duda es algo que puede ser motivo de satisfacción, pero también de compromiso para seguir cuidando con esmero esta joven colección.

El libro que presentamos es fruto de una interesante iniciativa del Profesor Dr. Jacinto Choza, catedrático de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla y promotor del *Seminario Permanente de las Tres Culturas*, junto con el grupo de investigación “Filosofía y Cultura”. El seminario pretende ser un foro de reflexión sobre la herencia cultural e intelectual islámica y judía en constante diálogo con la cosmovisión occidental, marcada por la tradición cristiana y por un modelo de razón greco-ilustrado. Esta reflexión tiene un valor particular precisamente aquí, en la antigua provincia romana de la Bética, donde convivieron las tres culturas hasta los inicios de la Modernidad.

El seminario, que preside y coordina el profesor Choza con el apoyo del Departamento de Filosofía y Lógica, el Vicerrectorado de Extensión Universitaria de la Universidad de Sevilla, la Fundación El Monte y la Fundación San Pablo Andalucía CEU, reunió entre los días 15 y 17 de marzo de 1999 a un grupo de destacados pensadores para que reflexionaran sobre el tema *Infieles y Bárbaros en las Tres Culturas*.

En este momento de la historia, cuando la interculturalidad y la globalización forman parte del diccionario cotidiano y, a la vez, crecen las tensiones provocadas por la búsqueda de lo particular, de la identidad personal, de la identificación grupal o la protección de lo inmediato, nos parece de sumo interés examinar la consideración que sobre los “otros”, los hombres ajenos al propio mundo, tenían los pensadores de la Antigüedad y del Medievo.

Witold P. Wolny

PRÓLOGO

La razón ilustrada es la que percibe la universalidad del pensar, que Parménides y la tradición posterior había concebido como coextensiva con el ser, pero fundada en la naturaleza humana, y en virtud de esa razón el género humano entero, es decir, toda persona, estaba dotada de una libertad que le hacía sujeto de un valor infinito, o sea, de dignidad.

El cristianismo había proclamado también la igualdad y la dignidad universal de la persona humana, pero estaban basadas en la fe religiosa y no en la razón, es decir, los hombres eran iguales en dignidad porque habían sido creados por Dios y redimidos por Cristo, por lo cual el modo de realizar efectivamente esa igualdad y dignidad era el bautismo. Llevar a todos los hombres a la máxima cota de la dignidad humana era cristianizar. En la medida en que el humanismo medieval implicaba que humanizar era cristianizar, esa era la legitimación para el despliegue cultural de la Europa cristiana en términos de evangelización.

La razón moderna descubre que todos los hombres son iguales en dignidad porque la naturaleza humana consta de una razón que les hace igualmente libres y capaces de dar cuenta de sí mismos, según una autonomía de la conciencia personal que tiene asegurada la comunicación con las otras conciencias mediante una unidad de la razón que trasciende las diferencias en el espacio y en el tiempo. Ese es el hallazgo de los filósofos modernos de Hobbes a Kant en el plano teórico y de los protagonistas de las revoluciones liberales inglesa, americana y francesa en el plano práctico, y lo que legitimaba a la Europa

moderna para sacar a los hombres de una "minoría de edad" culpable, o sea, para hacer una declaración universal de los derechos del hombre y del ciudadano. Por eso desde la perspectiva del humanismo moderno humanizar era democratizar.

Las diferencias de edad de una razón que era la misma en todas partes permitía seriar la diversidad de culturas y de grupos sociales, o sea la distancia entre los derechos de los ciudadanos de las distintas sociedades y los derechos del hombre, mediante un proceso histórico según el cual unos pueblos estaban más alejados que otros del descubrimiento y realización de la autonomía propia de la naturaleza humana. Ese es el hallazgo de los filósofos contemporáneos desde Hegel a la escuela de Frankfurt y de los realizadores de las revoluciones socialistas desde Marx a Mao Tse Tung. Desde la perspectiva del humanismo contemporáneo humanizar era emancipar, lo cual llevaba consigo su propia legitimación moral por cuanto se trataba de sacar a los grupos sociales y culturas "retardadas" de una minoría de edad que ahora ya no era "culpable" sino más bien inocente.

Según el desarrollo del "espíritu objetivo" en occidente, la diferencia entre los derechos del hombre y los del ciudadano queda superada con la declaración universal de derechos humanos de 1948, (superada al menos en términos formales, es decir, en el plano del reconocimiento consciente). Ello significa la homogeneización u homologación en el plano del "espíritu objetivo" occidental de todas las personas humanas, pertenecientes a grupos sociales con diferentes edades en cuanto a su "espíritu objetivo", es decir, con diferentes culturas, y consiguientemente una cierta homologación de todas las culturas, homologación al menos en cuanto que se extiende a sus individuos la proclamación de los derechos humanos.

Este acontecimiento da lugar a una cierta confusión, que Hegel denominó "fin de la historia", en cuanto que su esquema de inteligibilidad de la historia como historia del reconocimiento de la libertad que se expresa en el derecho, no podría aplicarse al futuro en la medida en que todos los pueblos alcanzaban la "mayoría de edad". Dicha confusión, por una parte se registra en las ciencias sociales como "polémica del relativismo" (polémica a cerca de la supuesta igualdad

de todas las culturas o sobre su inconmensurabilidad), y por otra en el plano político como "polémica sobre lo políticamente correcto" (polémica sobre si las culturas con menos "derechos históricos" en el espíritu objetivo de occidente pueden tener, a través de sus individuos, los mismos "derechos humanos" que aquellas que tienen más "derechos históricos" en el ámbito de ese mismo espíritu objetivo que ha proclamado la igualdad).

Tanto la polémica del relativismo como la de lo políticamente correcto que se plantea en occidente, deriva de la inoperancia del patrón hegeliano para comprender la historia en adelante y medir el progreso histórico, patrón que era la unidad de la razón "menor de edad" y su desarrollo hasta la madurez. Al desaparecer no resulta posible establecer de un modo comúnmente aceptable lo que es igual o menor, y solo se perciben unas diferencias que no se sabe cómo conmensurar mientras no se proponga un patrón nuevo. Por eso mismo tampoco puede proponerse una utopía que, formulada a través de una ideología, congregue a todos los individuos y culturas respecto de unas metas comunes. No hay metas comunes para los individuos porque las que había propuestas de antiguo ya se han alcanzado en la declaración universal de derechos humanos, y no las hay para las culturas porque las diferentes culturas no reconocen un cauce común prosegible a partir de su acceso a la meta del espíritu objetivo occidental en 1948.

Desde el punto de vista de la razón occidental, la quiebra de la unidad de la razón se ha manifestado, además, en la crítica de los efectos contraproducentes que esa razón ha tenido sobre esos grupos sociales y culturas a los que pretendía democratizar y emancipar, y sobre el medio urbano y natural, crítica mediante la cual aparecía como razón burocrática, técnica, instrumental, etc. Esta crítica ha revertido en la polémica sobre el relativismo cultural y lo políticamente correcto fomentado su viveza.

Paralelamente, el desarrollo de la antropología y de la filosofía del siglo XX, que se encontraba en su propio dominio con la versión ontológica de esos problemas, llevó a considerar que la cultura era más radical que la razón y determinante de ella, y a asignar la univer-

salidad de la dignidad humana a la nuda razón propia del "yo empírico" (como lo llama Kant) o de la "libertad subjetiva" (como lo llama Hegel), es decir, a la facultad intelectual del ser humano. Ciertamente el sujeto empírico seguía manteniendo los atributos descubiertos y designados como "yo trascendental" y como "espíritu", pero diferenciándolo del paradigma de la unidad de la razón tal como había sido desarrollado desde Parménides hasta Hegel. Dicho de otra manera, lo que ahora se consideraba una y única era la dignidad del sujeto humano, pero no la razón occidental tal como se había desarrollado durante dos milenios y medio en ese paradigma, junto al cual se aceptaba la posibilidad de otros, es decir, de otras culturas diferentes de la occidental, que en algunos casos no tenían la riqueza y el abolengo de ésta, pero que tampoco adolecían del agotamiento ni de los efectos contraproducentes propios de ella sino que más bien ofrecían la posibilidad de planteamientos de la razón con nuevas perspectivas heurísticas e interpretativas.

La diferenciación entre razón personal y razón ilustrada llevó consigo una revisión del punto de la historia en que se había formado el paradigma de la razón occidental, es decir, una revisión de la ontología griega tal como había llegado a fraguar desde los presocráticos hasta la escuela de Atenas (como fue el caso de Heidegger), una búsqueda de modelos alternativos relacionados con otras culturas (como es el caso de Schopenhauer y la cultura hindú), o unas propuestas originales desde la crítica del positivismo lógico a la metafísica (como es el caso de Wittgenstein).

En todos los casos se trata de pensar nuevamente no ya la unidad de la razón, sino el sentido mismo de la noción de unidad.

La revisión del modelo greco-ilustrado de razón tenía graves consecuencias, porque establecía una correspondencia entre pensamiento y ser (que había permitido pensar a Dios, al hombre y al mundo y sus relaciones), que había orientado el desarrollo de la historia de occidente, y que al ponerse ahora en cuestión forzaba a revisar lo que se había dado por firme.

Dicha revisión lleva consigo una reactualización de los planteamientos en los que el hombre se ha pensado en la tradición occidental

de modo diferente a como lo hace en el paradigma greco-ilustrado: los procedimientos etnográficos que muestran el modo de operar de un "pensamiento concreto", los planteamientos que se resisten a considerar a Dios como persona dentro de la deriva a la identificación entre pensar y ser y a subsumir la subjetividad humana dentro de la categoría de persona como sustancia, el enfoque de los disidentes en arte y literatura, etc. Estos planteamientos operaban sin reducir la diferencia entre pensar y ser y entre ser y sustancia (o sea, sin borrar lo que Heidegger llama diferencia ontológica, aunque también sin formularla), y por eso podían aportar claves sobre dimensiones de la subjetividad que habían de ser comprendidas o formalizadas de otra manera. También se revalorizaban así otros "métodos" alternativos a la lógica entendida según una precisa relación del pensar y el ser: la retórica, la persuasión, la tópica, la risa, y las expresiones artísticas de lo sublime y lo monstruoso.

Toda esa revisión y revalorización de lo no considerado en la tradición occidental resulta particularmente practicable en el diálogo con las culturas de una riqueza y abolengo análogos a los de la occidental, y que han convivido estrechamente con ella en algunos puntos y algunos momentos del pasado, en concreto, la cultura judía y la islámica, que han desarrollado la razón según otros paradigmas. Uno de los puntos del pasado donde esa convivencia se ha producido y ha resultado fructífera fue la provincia romana de la Bética, en la que habían convivido las tres culturas hasta los inicios de la modernidad.

Con el ánimo de reanudar en sede académica ese diálogo del pasado, se promueve este seminario, cuya primera edición celebramos ahora, con el título "Infieles y bárbaros en las tres culturas", y en el que nos proponemos examinar la consideración que de los "otros", los hombres ajenos al propio mundo, tenían pensadores de la antigüedad y del medievo, en concreto, qué consideración hay de los "otros" en la cultura griega de los primeros siglos del cristianismo, en los escritos de Filón de Alejandría como pensador judío de los primeros tiempos del cristianismo, y en el Corán, y posteriormente, ya avanzada la Edad Media, en filósofos como Ibn Paqûda, y Tomás de Aquino.

Con la esperanza de que en años sucesivos dé unos frutos de los que puedan beneficiarse las tres culturas, empezamos hoy nuestro seminario.

Jacinto Choza

**INFIELES Y BÁRBAROS EN EL CRISTIANISMO
DE LOS DOS PRIMEROS SIGLOS.
EL UNIVERSALISMO DE JESÚS EN LOS EVANGELIOS**

Jesús Peláez
Universidad de Córdoba

Este trabajo tiene tres partes: En la primera se determina el significado de los términos "infiel", "bárbaro" y otros afines en el Nuevo Testamento; la segunda -y central- trata de la actitud de Jesús ante los judíos excluidos del pueblo de Israel (considerados impuros o *infieles*, en sentido religioso) y ante los paganos o bárbaros con los que Jesús se encuentra en su misión evangelizadora; en la tercera se describe sucintamente la actitud que los primeros misioneros cristianos muestran en el libro de los Hechos de los Apóstoles hacia los paganos (=gentiles) y *bárbaros*, en continuidad con el universalismo de Jesús.

Pretendo mostrar de este modo cómo el mensaje de Jesús en los evangelios es universal y se ofrece por igual a los judíos (observantes o no, esto es, fieles o infieles a la Torá o ley judía) y a los paganos (denominados como infieles, bárbaros o gentiles).

Es necesario, no obstante, hacer una salvedad de entrada: al traer a colación en las páginas que siguen la actitud de Jesús hacia *infieles* o *bárbaros*, no nos referiremos al *Jesús de la historia* -pues es muy difícil saber cuáles fueron las auténticas palabras y obras de este Jesús (*ipsissima verba et facta Jesu*), sino al Jesús tal como lo describen los evangelios y al que el resto de los escritores del Nuevo Testamento tiene como referente central.

1. INFIELES, BÁRBAROS (Y GENTILES) EN EL NUEVO TESTAMENTO

Veamos a continuación el significado de los términos infiel, bárbaro y gentil en el Nuevo Testamento.

- *Infidel*

La palabra *infidel* (en griego, *ápistos*) aparece 23 veces en el Nuevo Testamento: cinco en los evangelios (Mt 17,17, cf Mc 9,19 y Lc 9,41; Lc 12,46; Jn 20,27), una en el libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 26,8), dieciséis en las Cartas (1 Cor 6,6; 7,12.13.14 [dos veces].15; 10,27,14 [dos veces].22.23.24; 2Cor 4,4; 6,14.15; 1Tim 5,8; Tit 1,15) y una en el Apocalipsis (21,8).

Esta palabra se usa como sustantivo o adjetivo, con tres significados diferentes: a) se dice de algo que no es creíble, b) se aplica a los discípulos, en general, o a Tomás, en particular, por no tener suficiente fe en Jesús y c) designa a los paganos que no conocen a Dios o no aceptan el mensaje del evangelio. De los tres significados citados, predomina el tercero.

Con el primer significado, referido a un hecho -dicho de algo que no es creíble- aparece en el libro de los Hechos (26,8), donde Pablo pregunta al rey Agripa: "*¿Por qué os parece increíble (ápiston) que Dios resucite a los muertos?*".

Referido a personas, infiel se usa para designar a alguien que no tiene suficiente fe en Jesús, -segundo significado- en el evangelio de Mateo (17,17; cf. paralelos de Mc 9,19 y Lc 9,41), donde Jesús se dirige a los discípulos, que no han podido curar a un epiléptico, diciéndoles: "*¿Generación sin fe (ápistê) y perversa! ¿Hasta cuándo tendré que estar con vosotros? ¿Hasta cuándo tendré que soportaros?*"

Con el mismo significado aparece en el evangelio de Juan (20,27), aplicado a Tomás: "*Trae aquí tu dedo, mira mis manos; trae tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo (ápistos), sino fiel*" Igualmente se utiliza en Tit 1,15: "*Todo es limpio para los limpios; en cambio, para los sucios y faltos de fe (ápistois) no hay nada limpio: hasta la mente y la conciencia la tienen sucia.*"

En tercer lugar, *infiel* se usa para designar a los paganos o infieles, que no conocen o no aceptan el mensaje de Jesús.

Así en el evangelio de Lucas se habla del siervo que ve que su amo tarda en llegar y "*empieza a pegar a los mozos y a las muchachas, a comer y beber y emborracharse...*". Este siervo, según el evangelista, "*terminará corriendo la suerte de los infieles*" (apístôn) (Lc 12,46), sin que se precise en qué consiste ésta.

En la primera carta a los Corintios (7,12.13.14.15), califica al cónyuge no cristiano, esto es, pagano o *infiel*, de aquellos matrimonios formados por cristiano y no cristiano:

7,12 A los demás hablo yo, no el Señor: si un cristiano tiene una mujer infiel (esto es, no cristiana o pagana -ápiston), y ella está de acuerdo con vivir con él, que no se divorcie. 13 Y si una mujer cristiana tiene un marido infiel (esto es, no cristiano o pagano -ápiston) y él está de acuerdo en vivir con ella, que no se divorcie del marido... 15 Ahora que si el no cristiano quiere separarse, que se separe; en semejantes casos el cristiano o la cristiana no están vinculados; Dios nos ha llamado a una vida de paz. 16 ¿quién te dice a ti, mujer, que vas a salvar a tu marido? o ¿quién te dice a ti, marido, que vas a salvar a tu mujer?

Se trata aquí del denominado *privilegio paulino*. Si el cónyuge pagano de una pareja, compuesta por pagano y cristiano, quiere separarse, puede hacerlo, pues no hay que destruir la paz de una familia por el intento de retenerlo a toda costa.

Igualmente en 1Cor 6,6 se alude con este término a los juicios que los cristianos entablaban ante jueces paganos (apístôn) y en 2Cor 4,4 se habla de los paganos (apístôn), cuya mente "*ha cegado el dios de este mundo y no distinguen el resplandor de la buena noticia del Mesías glorioso, imagen de Dios*".

Por esto, en 2 Cor 6,14-16, Pablo recomienda a los cristianos no unirse a los paganos ni a sus prácticas religiosas, especialmente la idolatría:

¹⁴No os unzáis al mismo yugo con los infieles (apístois): ¿qué tiene que ver la rectitud con la maldad?, ¿puede unirse la luz con las tinieblas?, ¹⁵¿pueden estar de acuerdo Cristo y el diablo?, ¿irán a medias el fiel y el infiel (apístou), ¹⁶¿son compatibles el templo de Dios y los ídolos? Porque nosotros somos templo de Dios vivo...

En 1 Cor 10,27 se aplica el término de nuevo para designar a los paganos y, en 1 Cor 14,22-24, se refiere a las lenguas extranjeras de los paganos (*ápistoi*) que algunos de la comunidad hablan por tener el don de lenguas.

Con el mismo significado de "pagano" se utiliza en 1 Tim 5,8 donde se recomienda: *"Quien no mira por los suyos y, en particular, por los de su casa, ha renegado de la fe y es peor que un pagano (apístou).*

- Bárbaro

La palabra *bárbaro* (en griego, *bárbaros*) la usaban los griegos y, particularmente, los romanos para designar a los pueblos ajenos a su cultura. Es un término onomatopéyico que se aplicaba al que "chappurreaba" un lenguaje incomprensible para los griegos, es decir, "a todos los que no tenían la lengua y cultura griega". Aunque la palabra significa, a veces, "cruel" o "salvaje", -así en Tucídides, Jenofonte y también en Macabeos (2Mac 5,22; 10,4; 15,2)-, los autores del Nuevo Testamento no la usan con este significado.

En el NT este término es menos frecuente que *ápistos*. No aparece ninguna vez en los evangelios y un total de seis veces en el resto del Nuevo Testamento: dos en Hechos (28,2.4), una en la carta a los Romanos (1,14), dos en la primera carta a los Corintios (14,11) y una en Colosenses (3,1). El término está ausente de las restantes cartas del corpus neotestamentario y del Apocalipsis.

A veces *bárbaros* es prácticamente sinónimo de *ápistos*, y designa a paganos o extranjeros.

Así en el final del libro de los Hechos se indica con esta palabra a los habitantes indígenas, naturalmente paganos, de la isla de Malta, escala forzada del periplo de Pablo a Roma, cuando la nave en la que iban encalló frente a una ensenada de la isla (Hch 28,1-6):

¹Una vez a salvo, supimos entonces que la isla se llamaba Malta; ²los indígenas (bárbaroi) nos trataron con una humanidad poco común: como estaba lloviendo y hacía frío encendieron una hoguera y nos acogieron a todos (cf. v. 4).

En la carta a los Romanos (1,13-14), Pablo distingue bárbaros de griegos, cuando afirma, dirigiéndose a la comunidad de Roma:

^{1,13}Por otra parte, quiero que sepáis, hermanos, que muchas veces he tenido en proyecto haceros una visita, pero que hasta el presente siempre he encontrado obstáculos; esperaba recoger entre vosotros algún fruto, como entre los demás pueblos. ¹⁴Estoy en deuda con griegos y extranjeros (hélêsin te kai barbárois), con instruidos e ignorantes; de ahí mi afán por exponeros la buena noticia también a vosotros los de Roma.

Aunque la meta de Pablo no era Roma, sino España (Rom 15,24-28), éste muestra aquí su interés por conocer la comunidad de Roma, considerando su actividad misionera como una deuda para con la humanidad entera (griegos y bárbaros o extranjeros).

En la carta a los Colosenses (3,9-11), el bárbaro se opone al escita, pueblo nómada indoeuropeo de la gran estepa de Europa oriental, hábiles arqueros y domadores de caballos, reputados entre los antiguos como "bárbaros" entre los bárbaros y a los que el libro de los Macabeos (2 Mac 5,22), pero no el Nuevo Testamento, considera como la población más cruel que existe:

^{3,9}Dejad de mentiros unos a otros, ya que os despojasteis del hombre viejo y de su manera de obrar¹⁰ y os vestisteis de ese hombre nuevo que, por el conocimiento, se va renovando a ima-

gen de su Creador ¹¹en quien no hay ya más griego ni judío, circunciso ni incircunciso, bárbaro ni escita, esclavo ni libre, porque Cristo lo es todo en todos.

En 1 Cor 14,9-13, Pablo trata de poner orden en la comunidad que tiene el don de lenguas para que solamente se utilicen aquéllas que resulten inteligibles a todos y dice:

^{14,9}Pues lo mismo vosotros con la lengua: si no pronunciáis palabras inteligibles, ¿cómo va a entenderse lo que habláis?. ¹⁰Estaréis hablando al aire. Vete a saber cuántos lenguajes habrá en el mundo, y ninguno carece de sentido; ¹¹de todos modos, si uno habla un lenguaje que yo no conozco, será para el que me habla un bárbaro y el que me habla será para mí un bárbaro... ¹³Por tanto el que habla en una lengua de éstas, pida a Dios la traducción.

Estas lenguas ininteligibles son las de los extranjeros o bárbaros.

- Gentil

Cuando los autores neotestamentarios se refieren a las naciones extranjeras o a sus habitantes (denominadas por influjo de la Vulgata "gentiles", derivado del latín *gens*, gente, nación) no suelen utilizar por lo común ni *ápistos* ni *bárbaros*, sino *ta éthnê* (los paganos o las naciones paganas), plural determinado de *éthnos* (Dt 4,27; 18,9).

Esta expresión se usa para designar a tres grupos o colectivos diferentes dentro de los no judíos: en primer lugar, las naciones paganas o pueblos de la gentilidad, denominadas en la Biblia hebrea con el término *goyim*, plural de *goy* (nación, gente, cf. Is 2,2); en segundo lugar, aquéllos paganos que se han acercado al judaísmo, haciéndose prosélitos de los judíos, y, en tercer lugar, a los cristianos procedentes de la gentilidad. En todo caso, como vemos, se designa a los no pertenecientes al pueblo o nación de Israel. Para designar a este pueblo se

reserva el término *laós* (pueblo). Así en Ex 33,13-14, Moisés se dirige a Dios en estos términos:

¹³*Mira, tú me has dicho que guíe a este pueblo (laón), pero no me has comunicado a quién me das como auxiliar y, sin embargo, dices que me tratas personalmente y que gozo de tu favor; ¹⁴pues si gozo de tu favor, enséñame el camino, y así sabré que gozo de tu favor; además, ten en cuenta que esta gente (éthnos) es tu pueblo (laós).*

De las 162 veces que aparece *éthnos* en el NT, en 100 se utiliza para indicar a los paganos como contrapuestos tanto a judíos como a cristianos.

En el *judaísmo rabínico* se designa con la expresión *ta éthnê* a los no israelitas o *goyim*, que son para Dios extraños, alejados de él y no tenidos en cuenta para nada. Los *goyim* son culpables ante Dios, pues también a ellos fue ofrecida la Torá, pero la rechazaron. Por eso caerán sin remedio bajo la condenación del infierno y no tendrán parte en el mundo futuro. Sólo, a modo de excepción, los paganos piadosos participarán en el mundo venidero. Esto se formuló así:

Rabbí ben Jocaj ha dicho: Dios habló a los israelitas: yo soy Dios sobre todos los que vienen al mundo, pero sólo he unido mi nombre a vosotros; yo no me llamo el Dios de los pueblos (en hebreo, *goyim*) del mundo, sino el Dios de Israel (ExR 29,88d; St.-B. III, 185).

Dios es señor de todos, pero sólo apuesta por Israel.

Pablo denomina también a los paganos con el término *hállên*, griego, cuando se refiere a los pueblos helenizados (Rom 1,16) o con el de "incircuncisos" (*akrobystía*), por oposición a los judíos que se circuncidan (*peritomê*) al nacer (Gál 2,7).

El cambio de enfoque hacia los paganos será tan grande en el cristianismo primitivo con relación al rabinismo, que Pablo, educado en

el fariseísmo más estricto y convertido al cristianismo, es denominado "apóstol de los gentiles o paganos" a pesar de la oposición de los judíos "que estorban que hablemos a los paganos para que se salven"(1 Tes 2,16). Pablo presenta en la carta a los Colosenses (3,11) una de las formulaciones más claras y revolucionarias del cristianismo primitivo, al afirmar el fin de la división de la familia humana con la frase anteriormente citada: *No hay ya griego ni judío, circunciso ni incircunciso, bárbaro ni escita, esclavo ni libre, porque Cristo lo es todo en todos.*

2. EL UNIVERSALISMO DE JESÚS

Explicado el sentido con que se utilizan los términos *infiel* y *bárbaro* en los textos neotestamentarios y cómo la expresión más común para referirse a los no judíos es *ta éthnê*, mostraré cómo esta división antigua del mundo en bloques, propugnada por el Antiguo Testamento y por el judaísmo rabínico, es abolida por Jesús y sus seguidores, que pretenderán hacer de los dos bloques -judíos e infieles o bárbaros- una humanidad unida, basada en el presupuesto de que Dios es padre de todos.

Este universalismo de Jesús (emulado después por los primeros misioneros cristianos) se manifiesta en palabras y acciones y puede considerarse desde dos puntos de vista:

Hacia fuera, derribando los obstáculos que separan a hombres y pueblos y, en especial, el exclusivismo de Israel.

Hacia dentro, considerando caducadas las instituciones de Israel, ligadas a una cultura propia de una época primitiva de la humanidad e ineptas para la nueva realidad universal.

Hacia fuera Jesús ataca el exclusivismo de Israel con palabras y acciones dirigidas prioritariamente a los excluidos del pueblo, a todos aquellos que, siendo judíos, son discriminados por su condición social

o religiosa, pero también hacia algunos personajes paganos, con los que Jesús se encuentra, como la mujer cananea o el centurión romano.

Hacia dentro considera Jesús caducas las instituciones judías y lo expresa con palabras y acciones dirigidas a los sumos sacerdotes, fariseos y saduceos, líderes religiosos del pueblo, con la finalidad de minar y derribar los tres grandes pilares o dogmas sobre los que se asienta la religión de Israel: la ley, el templo y el mesianismo davídico.

En una segunda fase, cuando el cristianismo se expande por Siria, Asia Menor, Grecia y Roma, quedará claro cómo el cristianismo rompe con sus vínculos judíos y se abre a los gentiles o paganos a quienes va destinado el anuncio del evangelio. Esta apertura de la iglesia primitiva hacia el universalismo proclamado por Jesús en los evangelios no estuvo exenta de tensiones, cuyo principio de solución se encuentra en el así llamado *concilio de Jerusalén*, donde se decidió por mayoría que no había que imponer la circuncisión a los cristianos procedentes de la gentilidad, esto es, de origen pagano, sino que bastaba con que éstos se abstuviesen de ciertas prácticas especialmente escandalosas para los judíos: *Que no se contaminen con la idolatría o con uniones ilegales, ni tampoco coman sangre o animales estrangulados* (Hch 15,20).

1) Hacia fuera

El comportamiento de Jesús hacia fuera, hacia la periferia de Israel, esto es, hacia todos aquellos que, siendo judíos, pero, por no ser observantes, eran considerados por los mismos judíos como si fuesen paganos, se muestra en su actitud inequívoca de acogida hacia los excluidos del pueblo.

Esta actitud de apertura hacia judíos marginados y marginales o paganos la muestra Jesús unas veces con obras, otras con palabras, y otras con obras acompañadas de palabras explicativas.

a) Con obras

Jesús come con los excluidos de Israel, equiparados a los paganos por los judíos observantes. Así en Mc 2,15 se dice:

¹⁵Sucedió que, estando él recostado a la mesa en casa de Leví, muchos recaudadores y descreídos se fueron reclinando a la mesa con Jesús y sus discípulos... ¹⁶Los fariseos letrados, al ver que comía con los descreídos (=pecadores) y recaudadores, decía a los discípulos: -¿Por qué come con los recaudadores y descreídos?. ¹⁷Lo oyó Jesús y les dijo: - No sienten necesidad de médico los que son fuertes, sino los que se encuentran mal. No he venido a invitar justos, sino pecadores.

Los recaudadores y descreídos eran considerados impuros y estaban religiosamente discriminados. Jesús, sin embargo, come con ellos y se siente especialmente llamado a anunciar la buena noticia no a los que ocupan una posición de fuerza -los que son fuertes, los sanos que no desean cambio, ni creen necesitar salvación-, sino a los que se encuentran mal, los oprimidos (cf Mc 1,32), considerados pecadores por los maestros de la Ley.

Jesús no sólo come con los descreídos, sino que los admite en el círculo de sus seguidores, como se ve en Lc 15,1-2:

^{15,1}Todos los recaudadores y descreídos se le iban acercando para escucharlo; por eso tanto los fariseos como los letrados lo criticaban diciendo: - ²Éste acoge a los descreídos y come con ellos.

Más aún, entre los doce, se encuentra uno, llamado Leví de Alfeo, de profesión recaudador y, por tanto, colaboracionista con la administración romana, considerado pecador por el judaísmo ortodoxo, a quien Jesús no duda en llamar al discipulado (Lc 5,27-32; cf. Mt 9,9-13; Mc 2,14-17).

Pero no sólo hacia los judíos excluidos del pueblo de Israel; también Jesús se acerca a los paganos, mostrándose dispuesto a liberar del demonio a la hija de la mujer pagana cananea (Mc 7,24-31; cf. Mt 15,21-28), y a entrar en la casa de un centurión romano (Mt 8,5-13), que, por ser pagano, era considerado impuro desde el punto de vista religioso por los judíos. Dice el evangelista Mateo que

^{8,5}al entrar en Cafarnaún se le acercó un centurión rogándole: - Señor, mi criado está echado en cama con parálisis sufriendo terriblemente. ⁷Jesús le contestó: - Voy a curarlo. ⁸El centurión le replicó: - Señor, yo no soy quién para que entres bajo mi techo, pero basta una palabra tuya para que mi criado se cure. ⁹Porque yo, que estoy bajo la autoridad de otros, tengo soldados a mis órdenes, y si le digo a uno que se vaya, se va; o a otro que venga, viene; y si le digo a mi siervo que haga algo, lo hace. ¹⁰Al oír esto, Jesús dijo admirado a los que lo seguían: Os aseguro que en ningún israelita he encontrado tanta fe. ¹¹Os digo que vendrán muchos de Oriente y Occidente a sentarse a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de Dios; ¹²en cambio a los destinados al reino los echarán afuera, a las tinieblas. Allí será el llanto y el rechinar de dientes. ¹³Y al centurión le dijo: -Vete; lo que has creído, que se te cumpla. Y en aquel momento se puso bueno el criado.

Magnífica declaración de universalismo del Jesús del evangelio de Mateo: los paganos de todo el mundo (de Oriente y Occidente) vendrán a sentarse a la mesa con los judíos. De este modo preconiza Jesús cómo el mensaje del evangelio será predicado entre los paganos después de su muerte y, cómo será entre éstos y no entre los judíos "destinados al reino" desde el principio, entre los que se dará la mayor acogida a su mensaje.

Este mismo evangelio termina con el mandato de misión universal de Jesús a los discípulos:

¹⁸Se me ha dado plena autoridad en el cielo y en la tierra. ¹⁹Id y haced discípulos de todas las naciones (ta ethnê), bautizadlos para vincularlos al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo... (Mt 28,19-20).

Pedro entendió bien este universalismo de Jesús que no distingue entre judíos y paganos y actuó en consecuencia. Así en el libro de los Hechos (10,28-29) se dice que

²⁸*entró en la casa (del centurión Cornelio) conversando con él y les dijo: -Vosotros sabéis cómo le está prohibido a un judío tener trato con extranjeros o entrar en su casa; pero a mí me ha enseñado Dios a no llamar profano o impuro a ningún hombre. ²⁹Por eso cuando me habéis mandado llamar, no he tenido inconveniente en venir. Ahora quisiera saber el motivo de la llamada...*

Y más adelante añade:

^{10,34}*Realmente, voy comprendiendo que Dios no discrimina a nadie, ³⁵sino que acepta al que lo respeta y obra rectamente, sea de la nación que sea.*

Dios, según Pedro, acepta por igual a judíos y paganos. Y prueba clara de ello es la práctica de Jesús que, según Marcos, da de comer dos veces a la multitud: en la primera, a una multitud de judíos (Mc 6,33-46) y en la segunda, de paganos (Mc 8,1-8).

Los fariseos, que no entienden este comportamiento de Jesús, le piden una señal del cielo, como si estos dos repartos de panes no fuesen señal suficiente. Pero Jesús se niega a dar otra señal y califica de perversa a esa generación que exige señales portentosas y no se atiende a la verdadera señal del cielo: el amor de Dios que se manifiesta dando de comer por igual a judíos y paganos. Para Jesús, el mundo ya no está dividido en dos bloques, pues Dios ofrece su amor por igual a todos, como señal de la venida de su reinado.

Más aún, según el evangelio, para entrar en el reino de los cielos no será necesario hacerse cristiano, pues los paganos que no lleguen a oír el mensaje del evangelio, serán también admitidos al reino de Dios, dependiendo solamente de su actitud para con los desvalidos (Mt 25,31-46), como se afirma en la escena del juicio de las naciones paganas (mal entendido como juicio final):

^{25,3}*Venid, benditos de mi Padre; heredad el reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. ³⁵Porque tuve ham-*

bre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui forastero y me recogisteis, ³⁶estuve desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, estuve en la cárcel y fuisteis a verme.

Los paganos que practiquen en vida las obras de misericordia, serán llamados benditos por Dios y heredarán el reino preparado también para ellos desde la creación del mundo. La salvación no les vendrá por pertenecer a la comunidad cristiana, sino por practicar el amor solidario hacia los hambrientos, extranjeros, desnudos, enfermos y encarcelados, esto es, hacia todos los necesitados de ayuda y marginados por la sociedad injusta.

b) Con palabras

Esta actitud abierta y acogedora de Jesús hacia los excluidos del pueblo y hacia los paganos, se muestra no sólo con obras, como hemos visto, sino también con palabras.

Con palabras suprime Jesús la distinción entre alimentos puros e impuros, señal distintiva que separaba a judíos de paganos. Así en el capítulo siete del evangelio de Marcos, ante la imposición de ciertas doctrinas sobre purificación y lavados rituales, Jesús califica de humanas tales prácticas y descubre cómo, en nombre de la tradición, los letrados invalidan el mandamiento de Dios. Según Jesús, lo que hace puro al hombre no es la estricta observancia de los ritos judíos de purificación, de carácter higiénico-religioso, sino la actitud que se tiene hacia los demás; lo que lo mancha, por tanto, no es la suciedad física, sino la conducta injusta con el prójimo y el egoísmo, manifestado por la ambición de dinero (codicia) o el desenfreno de las costumbres. La relación del hombre con Dios no depende, por tanto, de la observancia de normas o de ritos religiosos (Mc 7,1-23):

¹Se congregaron alrededor de él los fariseos y algunos letrados llegados de Jerusalén ²y notaron que algunos de sus discípulos comían los panes con manos impuras, es decir, sin lavarse las manos. ³Es que los fariseos, y los judíos en general, no comen sin lavarse las manos restregando bien, aferrándose a la tradi-

ción de sus mayores; ⁴y, al volver de la plaza, no comen sin antes hacer abluciones; y se aferran a otras muchas cosas que han recibido por tradición, como enjuagar vasos, jarras y ollas.

⁵Le preguntaron entonces los fariseos y los letrados: -¿Por qué razón no siguen tus discípulos la tradición de los mayores, sino que comen el pan con manos impuras?

⁶Él les contestó: -¡Qué bien profetizó Isaías acerca de vosotros los hipócritas! Así está escrito:

*Este pueblo me honra con los labios,
pero su corazón está lejos de mí.*

*⁷El culto que me dan es inútil,
porque la doctrina que enseñan
son preceptos humanos (Is 29,13).*

⁸Dejáis el mandamiento de Dios para aferraros a la tradición de los hombres.

⁹Y añadió: - ¡Qué bien echáis a un lado el mandamiento de Dios para implantar vuestra tradición! ¹⁰Porque Moisés dijo: "Sustenta a tu padre y a tu madre" y "el que deje en la miseria a su padre o a su madre tiene pena de muerte"; ¹¹en cambio, vosotros decís: Si uno le declara a su padre o a su madre: "Eso mío con lo que podría ayudarte lo ofrezco en donativo al templo", ¹²ya no le dejáis hacer nada por el padre o la madre, ¹³invalidando el mandamiento de Dios con esa tradición que os habéis transmitido. Y de éstas hacéis muchas.

¹⁴Y convocando esta vez a la multitud les dijo: -¡Escuchadme todos y entended! ¹⁵Nada que entra de fuera puede manchar al hombre; no, lo que le sale de dentro es lo que mancha al hombre... ²⁰porque de dentro, del corazón del hombre, salen las malas ideas: incestos, robos, homicidios, ²²adulterios, codicias, perversidades, fraudes, desenfreno, envidia, insultos, arrogancia, desatino. ²³Todas esas maldades salen de dentro y manchan al hombre.

c) Con obras y palabras

La actitud universalista de Jesús hacia los excluidos del pueblo y hacia los paganos, se muestra también con obras, acompañadas de palabras o interpretación. El evangelista de Marcos refiere la siguiente escena:

²³Un sábado iba él atravesando lo sembrado, y sus discípulos empezaron a caminar arrancando espigas. ²⁴Los fariseos le dijeron: - ¡Oye! ¿Cómo hacen en sábado lo que no está permitido?. ²⁵Él les replicó: - ¿No habéis leído nunca lo que hizo David cuando tuvo necesidad y sintió hambre, él y los que estaban con él? ²⁶¿Cómo entró en la casa de Dios en tiempo de Abiatar, sumo sacerdote, y comió de los panes de la ofrenda que no está permitido comer más que a los sacerdotes, y les dio también a sus compañeros?

²⁷Y les dijo: -El sábado ha sido hecho para el hombre, no el hombre para el sábado; ²⁸luego señor es el hijo del Hombre también del sábado (2,23-28).

Con estas palabras, Jesús se proclama señor del sábado (el descanso sabático era uno de los preceptos más importantes de la Ley) y, al mismo tiempo, afirma que la Ley no es algo absoluto, sino que está al servicio del hombre (Mc 2,23-28). La Ley mosaica, orgullo y distintivo de los judíos frente a los paganos y *primer pilar* sobre el que se basaba la cultura judía, no sólo queda superada, sino que ha sido sustituida por las bienaventuranzas, promulgadas también sobre un monte, al igual que sobre un monte recibió Moisés de Dios los mandamientos o tablas de la Ley (cf. Mt 5,1 y ss.).

Frente a una ley religiosa, que imponía incesantemente ritos de purificación y acrecentaba con sus prácticas el sentido de culpa y de indignidad ante Dios (incluso actos fisiológicos tan normales como la menstruación o el parto alejaban de Dios y obligaban a purificarse), Jesús proclama en el evangelio de Mateo (23,1-33) que lo que obstaculiza la relación con Dios no son las realidades fisiológicas, sino el mal corazón. De este modo libera al pueblo de la pesada carga de una

ley que apartaba cada vez más al hombre de Dios y denuncia a los letrados y fariseos que, sentados en la cátedra de Moisés, enseñan lo que no cumplen, agobiando a la gente con innumerables preceptos, imposibles de cumplir en su totalidad:

^{23,2}*En la cátedra de Moisés han tomado asiento los letrados y los fariseos. ³Por tanto, todo lo que os digan, hacedlo y cumplidlo..., pero no imitéis sus obras, porque ellos dicen, pero no hacen. ⁴Lían fardos pesados y los cargan en las espaldas de los hombres, mientras ellos no quieren empujarlos ni con un dedo...* (cf. Mt 23,1-33).

Jesús, por lo demás, quebranta con frecuencia preceptos llamativos de la Ley. Frente a los fariseos que se separaban del pueblo y alejaban al pueblo de Dios, niega que Dios imponga marginación alguna y se esfuerza por acabar con ella: cura, tocándolo, a un leproso, prototipo de marginado por antonomasia en aquella sociedad (Mc 1,41) y sana en sábado al hombre del brazo atrofiado (Mc 3,1-7a), por poner solamente dos ejemplos.

2) *Hacia dentro*

Veamos ahora la actitud que Jesús adopta hacia dentro, esto es, hacia las instituciones más sagradas del pueblo de Israel.

Hacia dentro, Jesús considera prescritas las instituciones de Israel, proclamándolo con imágenes muy gráficas: con la imagen del vino nuevo que no puede echarse en odres viejos, o con la de los amigos del novio que no pueden ayunar mientras el novio está con ellos, o con la del remiendo de paño sin estrenar que no puede echarse a un manto viejo, bajo pena de hacer un roto mayor. Para Jesús, no es posible armonizar lo viejo con lo nuevo, las instituciones de la antigua alianza con la realidad del reinado de Dios que anuncia (Mc 2,18-22 y par.):

^{2,18}*Los discípulos de Juan y los fariseos estaban de ayuno. Fueron a preguntarle: -Los discípulos de Juan y los fariseos discí-*

pulos ayunan; entonces, ¿por qué razón tus discípulos no ayunan?

¹⁹Les replicó Jesús: ¿Es que pueden ayunar los amigos del novio, mientras el novio está con ellos? En tanto tienen al novio con ellos no pueden ayunar. ²⁰Pero llegará un día en que les arrebatan al novio; entonces, aquel día, ayunarán. ²¹Nadie le cose una pieza de paño sin estrenar a un manto pasado; si no, el remiendo tira del manto -lo nuevo de lo viejo- y deja un roto peor. ²²Tampoco echa nadie vino nuevo en odres viejos; si no, el vino reventará los odres y se pierden el vino y los odres; no, a vino nuevo, odres nuevos.

La novedad de Jesús viene a poner fin a las viejas instituciones judías. Por eso anuncia la destrucción del templo, corazón y centro de la religiosidad judía (Mc 13,1-2):

¹Mientras se alejaba del templo uno de sus discípulos le dijo: - Maestro, ¡mira qué sillares y qué edificios! ²Jesús le dijo: - ¿Ves esos grandes edificios? No dejarán ahí piedra sobre piedra que no derriben.

El templo era el *segundo pilar* sobre el que se cimentaba la religión judía, siendo el centro de la vida económica, política y religiosa del pueblo hebreo, símbolo del orgullo, grandeza y privilegio de Israel.

Pues bien, frente a la religión que primaba ante todo el templo y el culto, -sostenido por el impuesto religioso anual, el dinero de los sacrificios y los donativos de los fieles, convertido en centro de explotación del pueblo-, Jesús no se presenta nunca participando en las ceremonias del templo, sino que anuncia su abolición y destrucción. Si dar culto a Dios significa honrarlo, lo que honra a Dios, según Jesús, no es la sumisión y la explotación del hombre por el hombre, representada por el templo, sino la práctica del amor a los demás. Este es el verdadero culto cristiano y su ejercicio no necesita espacios sagrados o templos.

Más aún, él mismo, tras echar a los vendedores, cambistas y animales del templo, declara ser el nuevo santuario donde Dios habita (Jn 2,16-21):

¹⁶Quitad eso de ahí: no convirtáis la casa de mi Padre en una casa de negocios. ¹⁷Se acordaron entonces sus discípulos de que estaba escrito: "La pasión por tu casa me consumirá".

¹⁸Respondieron entonces los dirigentes judíos, diciéndole: - ¿Qué señal nos presentas para hacer estas cosas? ¹⁹Les replicó Jesús: -Suprimid este santuario y en tres días lo levantaré.

²⁰Repusieron los dirigentes: -Cuarenta y seis años ha costado construir este santuario, y ¿tú vas a levantarlo en tres días?

²¹Pero él se refería al santuario de su cuerpo. ²²Así, cuando se levantó de la muerte se acordaron sus discípulos, de que había dicho esto y dieron fe a aquel pasaje y al dicho que había pronunciado.

Al mismo tiempo, Jesús anuncia a la samaritana el fin de los templos (Jn 4,19-21):

¹⁹La mujer le dijo: - Señor, veo que tú eres profeta. ²⁰Nuestros padres celebraron el culto en este monte; en cambio, vosotros decís que el lugar donde hay que celebrarlo está en Jerusalén.

²¹Jesús le dijo: -Créeme, mujer. Se acerca la hora en que no daréis culto al Padre ni en este monte ni en Jerusalén. ²²Vosotros adoráis lo que no conocéis, nosotros adoramos lo que conocemos; la prueba es que la salvación proviene de los judíos; ²³pero se acerca la hora, o, mejor dicho, ha llegado en que los que dan culto verdadero adorarán al Padre en espíritu y lealtad, pues el Padre busca hombres que adoren así. ²⁴Dios es Espíritu, y los que lo adoran han de dar culto con espíritu y lealtad.

Para el evangelista Juan, la salvación que viene de los judíos es Jesús mismo, que habla de un Dios, Padre de todos, unido al hombre por una relación personal. Los antiguos cultos son sustituidos por el amor leal al hombre, verdadero culto en *espíritu* y *lealtad* que prolon-

ga el del Padre. Dios es espíritu, esto es, dinamismo de vida y amor; el hombre, como hijo de Dios, debe imitar el comportamiento de su Padre, amando a todos los hombres. No hay otro camino para la salvación que el amor universal hacia todos, incluso hacia los enemigos (Mt 5,43-45):

⁴³Os han enseñado que se mandó: "Amarás a tu prójimo... (Lv 19,18) y odiarás a tu enemigo. ⁴⁴Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen, ⁴⁵para ser hijos de vuestro Padre del cielo, que hace salir su sol sobre malos y buenos y manda la lluvia sobre justos e injustos"

El verdadero culto a Dios suprimirá el culto samaritano y el judío. No se dará a un Dios lejano, sino al Padre, siendo como él, colaborando con su obra creadora y actuando a favor del hombre.

Para Jesús, el verdadero templo es el hombre, y el culto es el amor a todos los hombres que lo lleva a su pleno desarrollo humano.

El *tercer pilar* sobre el que se asentaba la religión judía era la esperanza de un mesianismo davídico, o lo que es igual, de un mesías nacionalista y triunfante sobre las demás naciones de la tierra, "el mesías hijo de David, que había de someter a los pueblos paganos" (Mc 8,29-30.31-33). Jesús, sin embargo, no comparte esta aspiración mesiánica. Por eso cuando es aclamado por la gente, a la entrada de Jerusalén, no se presenta a caballo, como los antiguos jefes militares, sino montado en un borrico, alusión al rey / mesías no violento del libro de Zacarías (9,9), cumpliendo así la profecía antigua que decía:

*⁹Alégrate, ciudad de Sión; aclama, Jerusalén,
mira a tu rey que está llegando:
justo, victorioso, humilde,
cabalgando un asno, una cría de borrica.*

Este mesías no es ya el esperado sucesor de David, pues David mismo lo llama "Señor" (Mc 12,35-37):

^{12,35}Mientras enseñaba en el templo, abordó Jesús la cuestión preguntando: -¿Cómo dicen los letrados que el Mesías es sucesor de David? ³⁶David mismo, movido por el Espíritu Santo, dice:

Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha, mientras hago de tus enemigos estrado de tus pies (Sal 110,1).

³⁷David mismo lo llama Señor; entonces, ¿de dónde sale que es sucesor suyo?

La multitud, que era grande, disfrutaba escuchándolo.

David, según Jesús, no es modelo para el Mesías, ni el reino de éste -a diferencia del de David- va a limitarse a Israel. Jesús rechaza el mesianismo davídico, el de un rey guerrero y victorioso, fomentado por la enseñanza oficial de los letrados. La restauración del trono de David y la hegemonía de Israel sobre los demás pueblos no son para Jesús más que una ilusión incompatible con el designio universal de Dios, según el cual el pueblo de Israel debe ponerse al servicio de los demás pueblos (Mc 12,35-37).

Jesús, por lo demás, se niega a ser rey, en línea con David. Tras el reparto de panes en el evangelio, dice el evangelista Juan (6,15):

Jesús entonces, dándose cuenta de que iban a llevárselo por la fuerza para hacerlo rey, se retiró de nuevo al monte, él solo.

Tan en desacuerdo está Jesús con la preeminencia y el orgullo de Israel, que nunca exalta en los evangelios las glorias nacionales del pueblo judío.

Como vemos por este florilegio de textos citados (no son todos ni mucho menos) Jesús destruye con palabras y obras los tres cimientos sobre los que se asentaba la cultura judía: 1) La Ley con sus innumerables ritos y purificaciones; 2) el templo con su culto alienante y 3) el mesianismo davídico entendido en clave político-nacionalista de hegemonía de Israel sobre los demás pueblos. De este modo hace extensiva a toda la humanidad la salvación -entendida como la pleni-

tud de vida del hombre en este mundo y su floración tras la muerte- a toda la humanidad.

Si Jesús no hubiese destruido estos tres pilares, el cristianismo no habría sido universal, su nota más característica.

El mesías, según la profecía del anciano Simeón (Lc 2,29-32), debía ser "luz que es revelación para las naciones y gloria para tu pueblo, Israel" esto es, un salvador universal manifestado históricamente dentro de las fronteras de Israel.

Frente al nacionalismo fanático defendido por los zelotes, Jesús opone, por tanto, un universalismo radical (Mt 8,11-12):

¹¹Os digo que vendrán muchos de Oriente y Occidente a sentarse a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de Dios; ¹²en cambio, a los destinados al reino los echarán fuera, a las tinieblas. Allí será el llanto y el rechinar de dientes.

Si el antiguo pueblo escogido había tenido por misión ser centro de atracción para todas las naciones, el nuevo Israel ha de ponerse ahora al servicio de la humanidad entera (Mt 28,19):

¹⁹Id y haced discípulos de todas las naciones, bautizadlos para vincularlos al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo ²⁰y enseñadles a guardar todo lo que os mandé; mirad que yo estoy con vosotros cada días, hasta el fin de esta edad.

3. EL UNIVERSALISMO DE LOS PRIMEROS MISIONEROS CRISTIANOS

Esta es la propuesta que hace Jesús en los evangelios, que será continuada por sus seguidores, los primeros misioneros cristianos, como puede verse en el libro de los Hechos de los Apóstoles.

Este libro cuenta en realidad la conversión de Esteban, Felipe, Pedro y Pablo, entre otros, al mensaje universalista de Jesús. Por eso, cada uno de éstos desaparece cuando proclama que Dios ha llamado a

los paganos al evangelio, poniendo término a un mundo dividido entre judíos y paganos.

Así el relato de Esteban concluye cuando éste critica fuertemente el templo y la Ley, signos del privilegio de Israel (Hch 6,12-14):

¹²Alborotaron tanto al pueblo como a los senadores y letrados, lo agarraron por sorpresa y lo condujeron al Consejo, ¹³presentando testigos falsos que decían: -Este individuo no para de hablar contra el lugar santo y la Ley. ¹⁴Le hemos oído decir que ese Jesús, el Nazoreo, destruirá este lugar y cambiará las tradiciones que nos transmitió Moisés.

¹⁵Todos los miembros del Consejo fijaron la vista en él y vieron su rostro como el rostro de un ángel.

A continuación, Esteban tiene un largo discurso que termina con estas palabras:

^{7,48}Pero el Altísimo no habita en edificios contruidos por mano de hombres, como dice el Profeta: ⁴⁹El cielo es mi trono, la tierra, el estrado de mis pies. ¿qué casa podéis construirme - dice el Señor o qué lugar para que descanse? ⁵⁰¿Acaso no ha hecho mi mano todo esto? (Is 66,1s). ¡Rebeldes, infieles de corazón y reacios de oído! Vosotros siempre resistís al Espíritu Santo: os portáis lo mismo que vuestros padres. ⁵² ¿Hubo un profeta que vuestros padres no persiguieran? Ellos mataron a los que anunciaban la venida del Justo, y a él vosotros ahora lo habéis traicionado y asesinado; ⁵³ vosotros, que recibisteis la ley por mediación de ángeles y no la habéis observado.

El relato de Felipe culmina cuando bautiza al eunuco etíope (Hch 8,40). Convencido de que el evangelio se dirige a los paganos, dice el libro de los Hechos de los Apóstoles (8,40) que

Felipe fue para Azoto e iba dando la buena noticia por todos los pueblos que atravesaba, hasta llegar a Cesarea.

El relato de Pedro tiene su momento clave cuando éste va a casa del centurión pagano, lo bautiza y todos proclaman (Hch 11,18):

¡Así que también a los paganos les ha concedido Dios el arrepentimiento que lleva a la vida!

Y finaliza cuando, tras ser liberado de la cárcel por el ángel del Señor Hch 12,11), exclama:

Ahora sé realmente que el Señor ha enviado a su ángel para librarme de las manos de Herodes y de toda la expectación del pueblo judío.

El relato de Pablo, por último, acaba cuando éste llega a Roma y se convence, al fin, de que la salvación de Dios se ha destinado a los paganos (Hch 28, 23-30):

²³ (Los judíos principales de Roma) fijaron con él un día y fueron a verlo a su alojamiento bastantes más. En su exposición Pablo les dio testimonio del reino de Dios y trataba de convencerlos de quién era Jesús alegando lo mismo la Ley de Moisés que los Profetas, y esto desde la mañana hasta el anochecer.

²⁴Mientras unos se dejaban convencer por lo que decía, otros se mostraban incrédulos. ²⁵Mientras se despedían sin estar de acuerdo entre ellos, Pablo añadió una sola cosa: -Con razón dijo el Espíritu Santo a vuestros padres por medio del profeta Isaías:

²⁶*Ve a ese pueblo y dile:*

*Por mucho que oigáis no entenderéis,
por mucho que miréis no veréis,*

²⁷*porque está embotada la mente de este pueblo,
son duros de oído,
han cerrado los ojos
para no ver con los ojos,
ni oír con los oídos,*

*ni entender con la mente,
ni convertirse para que yo les cure (Is 6,9s).*

*²⁸Por tanto, enteraos bien de que esta salvación de Dios se ha
destinado a los paganos; ellos sí escucharán.*

De este modo nace el cristianismo. De no haber roto con la sinagoga y con la religión de Israel, de no haber minado los grandes pilares sobre los que ésta se asentaba, se habría quedado encerrado en las barreras del pueblo elegido, restringido a una raza, una cultura y una lengua.

Solamente al romper con esos pilares (la ley, la concepción del Mesías como liberador político-militar y el templo, como símbolo del privilegio de Israel), el cristianismo rompió su cordón umbilical con el judaísmo, adquirió personalidad propia y se configuró como una nueva religión, la religión de Jesús, Mesías y salvador universal.

Los infieles y los bárbaros pasaron, a partir de entonces, a ser los principales destinatarios de un movimiento que, nacido del judaísmo, tuvo que romper con él para configurarse como la religión que llegaría a conformar la civilización occidental así llamada "cristiana".

La historia de la Iglesia, por desgracia, no corrió siempre por estos derroteros evangélicos y universalistas...

INFIELES Y BÁRBAROS EN EL PENSAMIENTO DE FILÓN DE ALEJANDRÍA

Jesús de Garay
Universidad Europea de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

Se puede dudar sobre la pertinencia de presentar las ideas judías sobre cualquier tema a partir del estudio de los escritos de Filón de Alejandría. A pesar de ser un judío muy comprometido con su pueblo y un fiel creyente, sin embargo no es un pensador demasiado relevante en la tradición judía, quizá por la impronta helénica de sus ideas, y quizá también por el amplio eco que obtuvo entre los escritores cristianos de los primeros siglos, como Clemente de Alejandría, Orígenes o Ambrosio de Milán. Esta proximidad con el pensamiento griego y cristiano ha sido interpretada frecuentemente como lejanía de la peculiaridad del pensamiento judío.

Entre los estudios de filosofía griega tampoco se le ha dedicado una particular atención, considerándolo más bien como un pensador religioso y exponente del eclecticismo filosófico de la época, donde convergen ideas platónicas, estoicas y aristotélicas¹. No obstante, Hegel, en las *Lecciones de historia de la filosofía*, destacó su relevancia en el curso de las ideas en la Antigüedad, en tanto que con él se concibe a Dios como absoluta indeterminación, y como ser ilimitado que se distingue del pensamiento diferenciado.

En cualquier caso, merece estudiarse con atención el pensamiento de Filón, porque significa un punto de inflexión en la filosofía griega, en cuanto introduce elementos nuevos y disonantes en los presupuestos helénicos, como la libre omnipotencia o la infinitud de Dios. Precisamente esta ruptura con determinadas ideas griegas, por contraste, arroja luz sobre la singularidad del pensamiento judío.

2. COSMOPOLITISMO Y JUDAÍSMO EN FILÓN

Su vida se desarrolla en el entorno del judaísmo cosmopolita de Alejandría en los tiempos de Augusto o Calígula. Y comparte, de este modo, las ideas universalistas del Imperio², ya populares en el estoicismo griego. Muchas de las ideas filonianas acerca del hombre tienen indudables resonancias estoicas³. En particular insiste reiteradamente en que todos los hombres están emparentados entre sí mediante un vínculo natural. La ley de la naturaleza nos ha hecho a todos hermanos e hijos de un mismo padre. Todos somos imagen de un mismo Dios. Por esta razón, no tiene sentido que unos hombres sean esclavos de los otros. El escrito *Quos omnis probus liber sit* es un duro alegato contra la esclavitud. Los hombres no somos esclavos sino hermanos⁴.

En cualquier caso, su cosmopolitismo no es incompatible con sus creencias judías. Ante todo, la ley de Moisés se identifica con la ley de la naturaleza⁵. Esta identificación explica, según Filón, el aprecio y admiración que sienten todas las naciones hacia el pueblo hebreo⁶. Incluso cabe esperar que en el futuro los demás pueblos abandonen sus creencias y costumbres para unirse a la nación judía⁷. El alcance universal de los cultos judíos es patente porque se realizan en beneficio de todos los hombres, a diferencia de lo que sucede en los cultos de los misterios o de otras religiones⁸. Incluso el Sumo Sacerdote ofrece sacrificios no sólo por los hombres sino por toda la Naturaleza en su conjunto⁹.

El universalismo de las leyes y cultos del pueblo judío no obsta a su prioridad dentro el conjunto de las naciones. Esta precedencia se debe a que Yaveh se ha revelado a la nación judía en particular¹⁰, y a

que sólo ella le da culto¹¹. A los judíos les ha sido dado el mayor de los bienes, que es la visión de Dios¹².

Estas consideraciones introductorias son útiles para enmarcar las ideas de Filón sobre los extranjeros. Ante todo, previene a los judíos frente a una actitud altiva frente a otros pueblos. Recuerda cómo Abraham, su primer antepasado, era un caldeo¹³. Además incita a guardar en la memoria las épocas en las que los judíos fueron extranjeros en Egipto o en otros lugares¹⁴. Dios cuida de los extranjeros, como de los huérfanos y viudas¹⁵. El resumen de su doctrina moral respecto a los extranjeros se cifra en el deber de amarles como a uno mismo.¹⁶

No obstante, lo decisivo es definir qué es una nación y saber quiénes y por qué pertenecen o no a ella. Pues bien, en rigor hay sólo una única y verdadera nación, a la que se pertenece por la virtud. Por delante de la jactancia de pertenecer al pueblo judío, hay que poner la posesión de la virtud¹⁷. La ciudadanía común reside en la virtud¹⁸. Los sabios y virtuosos son *"verdaderos ciudadanos del mundo, y consideraran que el mundo es un Estado, cuyos ciudadanos son los que cultivan la sabiduría, siendo la virtud quien les registra como tales, ya que a ella la universal comunidad ha confiado la función de presidirlo"*¹⁹.

En consecuencia son extranjeros -quedan fuera de esta verdadera nación de hombres virtuosos- aquellos que carecen de virtud. *"El hombre ruin es un hombre sin hogar y sin patria, desterrado de la patria de la virtud, la que es patria del verdadero sabio"*²⁰.

Ahora bien, dentro del conjunto de las virtudes, sobresale la piedad (*eusébeia*). La piedad es la fuente y soberana de todas las virtudes²¹. No la sanguinidad sino la piedad es el único vínculo entre los hombres²². El primer mandamiento consiste en reconocer y honrar a Dios²³. La idolatría, por el contrario, es la máxima impiedad y la locura más extravagante²⁴. Ha de prevalecer siempre la piedad sobre el parentesco de la sangre, hasta el extremo de que resulta digno de alabanza el exterminio de los parientes impíos²⁵.

De acuerdo con la correspondencia propuesta por Filón entre la ley de Moisés y la ley de la naturaleza, la piedad es el primer deber impuesto por la naturaleza²⁶. Y en esa misma medida, junto con la pie-

dad, también la filantropía es una virtud primera, en cuanto los hombres son imagen de Dios, y honrar a Dios implica respetar a los hombres²⁷. Piedad y filantropía son virtudes gemelas, unidas entre sí: ambas son igualmente necesarias²⁸.

3. LA PRESUNCIÓN, SEÑAL DE EXTRANJERÍA

En resumen, según Filón, la pregunta por quién es el bárbaro e infiel se responde así: el impío. Y la piedad se caracteriza por el reconocimiento de Dios y la filantropía. Sin embargo, se puede precisar aún más lo relativo a la piedad, primera de las virtudes, si se advierte que al reconocimiento de Dios se opone, ante todo, la presunción. La fuente de todos los vicios²⁹ y "el mayor de los males del alma es la presunción"³⁰.

La presunción está relacionada con el amor de sí (*philautia*)³¹. Dios, en cambio, se caracteriza por la generosidad y la ausencia de envidia³², siendo su actividad propia la gracia y la donación. "El hombre justo (*ho dikaïos*), al indagar acerca de los seres, descubre este único y el más excelso hallazgo: que todas las cosas son una gracia de Dios; y que de la creación no procede gracia alguna, ya que nada es propiedad suya, sino todas las cosas son propiedad de Dios (*theou de ktema ta panta*), por lo que también a Él pertenece la gracia exclusivamente (...). Todo cuanto existe en el mundo y el mundo mismo constituyen dones, prodigalidad y gracia de Dios (*dorea gar kai energesia kai charisma*)"³³. En este sentido, la presunción implica ingratitude, esto es, no reconocer que todas las cosas son gracia de Dios, y a su vez la piedad se relaciona con la gratitud³⁴.

La presunción se refiere, por una parte, a la actividad: el hombre tiende a creer que es un poder activo, cuando en realidad no es más que pasividad. "*El hacer* (to poiein) *es propio de Dios y no es lícito adscribirse a la criatura; lo propio del ser creado es la pasividad* (to paschein)"³⁵. Hay una diferencia absoluta entre Dios y cualquier otra realidad en este aspecto: Dios es el único ser activo³⁶. Cualquier acción tiene siempre como principio a Dios, que es la única causa. No

hay mayor impiedad que atribuir a lo pasivo el poder que pertenece al principio activo³⁸.

Por otra parte, la presunción se manifiesta en la creencia de la adquisición y la posesión³⁹. El hombre nada puede alcanzar ni poseer, sino que todo le es dado. La única adquisición posible es el reconocimiento de que Dios es el único poder activo⁴⁰. Nada es propiedad del hombre⁴¹. *"Ésta es la modalidad de nuestro ser que caracterizó Moisés con el nombre de Caín, nombre que significa posesión; modalidad que está llena de necedad o, más bien, de impiedad, por cuanto, en vez de pensar que todas las cosas son posesión de Dios, las supone suyas propias, aunque ni siquiera a sí misma se puede poseer con firmeza ni conoce siquiera cuál es su propia esencia (med'hauton echein bebaïos dynamenos, alla med'hostis esti ten ousian eidos)"*⁴². El deseo, en tanto que implica deseo de apropiación, puede ser considerado como la fuente de todos los males⁴³. Y en particular, el deseo de placer⁴⁴.

Así pues, según Filón, extranjero propiamente es aquél que se jacta de actuar cuando en realidad es pasivo, o de ser causa y principio sin serlo, y que presume de poseer algo cuando todo le ha sido dado. Su conducta se caracteriza por el amor de sí, la ingratitud y el deseo.

4. LA PRESUNCIÓN DE LA INTELIGENCIA

Hay un texto⁴⁵ en el que Filón ofrece una interpretación alegórica de determinadas leyes judías que indican quiénes deben ser excluidos de las asambleas religiosas. Tales prescripciones aluden a los homosexuales, los eunucos, las prostitutas y los hijos de éstas. En líneas generales, todos ellos son caracterizados como individuos que desconocen su propia forma, se aman a sí mismos y no saben quién es su padre. En definitiva, no saben quiénes son porque no reconocen la existencia de Dios ni la manifestación de su forma⁴⁶.

No reconocer el poder ni el logos de Dios es debido a que el hombre atribuye a su propia inteligencia un falso poder de engendrar. Por eso, la presunción por antonomasia puede cifrarse en la presunción de la inteligencia⁴⁷, que piensa que es ella la que adquiere el conocimien-

to y posee las ideas⁴⁸. Olvida así que todo conocimiento es propiedad de Dios⁴⁹. *"Ninguna cosa es tan vergonzosa como el suponer que soy yo el que discierne y que soy yo el que percibe. ¿Mi inteligencia, autora de sus discernimientos? (ho emos nous aition tou noein;) ¿Y cómo? Porque ¿se conoce a sí misma, quién es, y cómo llegó a ser?"*⁵⁰.

La experiencia de la ignorancia y del error exige poner el origen del conocimiento y la verdad más allá de uno mismo y de la propia inteligencia⁵¹. *"Puesto que los elementos del juicio que poseemos, proporcionados por la inteligencia y la sensibilidad, están expuestos al error, es forzoso reconocer que Dios es quien hace llover las concepciones (tas ennoias) en la inteligencia y las percepciones en la sensibilidad; y que cuanto llega a existir no es don de parte alguna de nuestro ser sino que todo es gracia"*⁵². La inteligencia, sin embargo, tiende a creer presuntuosamente que es activa⁵³ y que el poder de conocer le pertenece⁵⁴.

Conocer no es una actividad del hombre sino de Dios. *"Quien muestra cada una de las cosas es Dios, que es el único verdadero conocedor (ho de deiknys ekasta ho monos epistemon theos). De los hombres se dice que conocen, únicamente porque parecen conocer; de Dios lo decimos porque posee realmente el conocimiento"*⁵⁵. En rigor, lo que llamamos conocer no es sino la manifestación de Dios. No hay conocimiento sino manifestación. La presencia no es la conquista de un conocimiento sino la manifestación del ser⁵⁶.

Para comprender el alcance de la propuesta filoniana, resulta útil advertir su rechazo de la interpretación aristotélica del entender. Para Aristóteles, el acto de entender incluye lo entendido, en el sentido de que la idea está dentro del acto de entender. El entender y lo entendido son uno. La inteligencia se apropia del objeto, al modo como el cuerpo asimila el alimento. El objeto entendido es poseído por la inteligencia. La diferencia entre el entender y lo entendido es concebida por Aristóteles como una diferencia de presencias (formas) dentro del único acto de entender. El acto del objeto entendido ha sido abandonado para integrarse en el acto de entender.

La interpretación del entender que hace Filón es otra: según él, la supuesta posesión de lo entendido por parte de la inteligencia no es

más que una simple apariencia engañosa. La inteligencia humana no posee nada⁵⁷ ni es causa de nada sino que todo lo tiene recibido. Lo entendido no es solamente una presencia diferente del acto de entender, sino además una aparición enteramente extraña al acto de entender. Para el entender, lo entendido es ante todo algo que no está en su poder y que aparece ante sí como algo ajeno. La inteligencia es pasiva ante la aparición de lo entendido.

Por consiguiente, la presunción del impío es ante todo la presunción de la inteligencia que no reconoce el poder ni la manifestación de Dios, sino que se atribuye a sí la causa del conocimiento. Bárbaros e infieles son aquellos que suponen que su inteligencia conoce y posee el saber.

5. LA EXTRAÑEZA DEL HOMBRE RESPECTO DE SÍ

La razón para negar a la inteligencia la adquisición y posesión de conocimiento es que a Dios corresponde todo el poder, y en consecuencia toda manifestación es una manifestación de su poder. El hombre no posee nada propio. Todo pertenece al poder de Dios. Nada hay que defina la identidad humana, salvo su diferencia respecto de Dios. La diferencia es así lo único que define al hombre. Nada en él es en sí o por sí, sino en otro y por otro: todo en él es referencia a Dios. Dicho de otro modo, el hombre no reside en sí mismo sino fuera de sí: es extraño a sí. Todos, salvo Dios, somos extranjeros de nosotros mismos. *"Dios es el único ciudadano. Todo lo creado es extranjero y forastero (monos kyrios ho theos polites esti paroikon de kai epelyton to geneton hapan)"*⁵⁸.

5.1. La extrañeza del objeto a la inteligencia

Esta extrañeza de sí puede manifestarse de diversos modos. En primer lugar, todo lo entendido es extraño al entender. Frente a Aristóteles, la diferencia entre el entender y lo entendido no es solamente una

diferencia de presencias sino una diferencia entre poderes. Lo otro que es entendido aparece como otro poder que se presenta ante la inteligencia: esto es, como otro poder del que no dispone el poder de la inteligencia.

Lo entendido no está en poder del entender sino que le es extraño e indisponible. Y no está en su poder porque su aparición no lo estuvo. "*Cuanto creyeres poseer te lo ha proporcionado otro*"⁶⁰. La extrañeza fue precisamente la experiencia del entender cuando apareció por primera vez aquella presencia extraña. Luego, la costumbre de su presencia hizo olvidar a la inteligencia su alteridad hasta el extremo de suponer equivocadamente que el objeto entendido es propiedad y posesión suya. Los objetos entendidos son dados (datos) a la conciencia: todo lo que aparece a la inteligencia es algo dado de lo que ella no dispone: y se presenta justamente como indisponible y extraña, pero no como propia.

5.2. La extrañeza de la inteligencia a sí misma

"*Sólo Dios posee un exacto conocimiento (ekribose) de sí mismo*"⁶¹. La experiencia de la sorpresa y la extrañeza no vale sólo para los objetos entendidos sino también con respecto a uno mismo. No conocemos apenas nada de nosotros. "*La inteligencia es incapaz de entenderse a sí misma* (heauton de gnorisai adynatos echei)"⁶². El poder de la inteligencia depende de otros muchos poderes de los que no dispone. Esa diferencia de poderes entre el poder del que dispongo y los poderes de que no dispongo se descubre como extrañeza.⁶³

Filón plantea esta diferencia de poderes, sobre todo, en términos de la diferencia entre la omnipotencia de Dios y el poder de la inteligencia, que está supeditado a aquél. La inteligencia es sólo receptiva: incluso su mismo poder es recibido. De esa manera, el hombre no es propiedad de sí, en tanto que no se tiene en su poder. "*Adán, o sea, la inteligencia, no obstante dar nombre a las demás cosas y aprehenderlas, no establece nombre para sí mismo porque ignora quién es y no conoce su propia naturaleza* (eauton agnoei kai ten idian fysin)"⁶⁴. La

propia identidad se muestra en su alteridad respecto al poder primero. Los otros poderes (y en último término el poder primero de Dios) son extraños precisamente porque no están en mi poder: son lo otro que mi poder. No dispongo de ellos. Y sé que no dispongo, porque una y otra vez me sorprenden con su presencia.

Mi identidad no se reduce al poder del que dispongo, sino que además incluye otros muchos poderes que se manifiestan en mí, pero de los que no dispongo. El nacimiento, el sueño o la muerte son algunos ejemplos; o también es obvio el ejemplo del cuerpo, en tanto que una buena parte de mis procesos corporales no están en mi disposición, y sin embargo configuran mi supuesta identidad.

5.3. La extrañeza del mundo

En la inteligencia se manifiesta el mundo. O más exactamente, la inteligencia es la manifestación del mundo. Pero en cuanto la inteligencia no tiene en su poder tal manifestación, el poder del mundo difiere del poder de la inteligencia. O sea, el mundo, en tanto que presencia está incluido en la inteligencia; pero el mundo, en tanto que poder, es ajeno a la inteligencia.

El mundo queda caracterizado como un universo de poderes⁶⁵, que permanecen ocultos pero que han de suponerse más allá de su presencia en la conciencia. Son poderes extraños a la conciencia, aunque la constancia de su aparición revela una cierta identidad de poder más allá de la pluralidad de las presencias.

En cualquier caso, la alteridad de los poderes extraños a la inteligencia define la frontera y el límite de la inteligencia, pero no su propiedad. Y a la inversa, podemos definir los otros poderes, sólo en relación con el poder de la propia inteligencia, pero no sus determinaciones propias. Conocemos sólo diferencias de poder. El único papel que queda a la inteligencia es dejar que aparezcan los otros poderes.

Los poderes del mundo, en tanto que no son controlados por la inteligencia, únicamente definen los límites de ésta, pero aparecen como infinitos, puesto que exceden siempre cualquier medida puesta

por la inteligencia. Lo otro que la inteligencia es lo infinito. "*Dios es infinito y también lo son sus potencias* (aperigrafos gar ho theos, aperigrafoi de kai hai dynameis autou)"⁶⁶. Por consiguiente, el hombre es extraño al mundo al que pertenece, mundo de poderes infinitos y ajenos. El hombre siempre es extranjero.

5.4. La extrañeza del lenguaje

Por otra parte, el mundo es un mundo que se manifiesta, un mundo de presencias. Tales presencias son signos y palabras: *logoi*. El mundo de la inteligencia es un mundo de palabras: un lenguaje que remite más allá de su presencia. Las palabras son signos que aluden a un significado que está más allá de ellas. Las significaciones de las palabras remiten a los poderes desde donde aparece la presencia.

Toda presencia significa un poder. "*Es habitual en Dios mostrar mediante un signo la naturaleza de cada cosa* (ten ekastou fysin dia semeiou deiknynai)"⁶⁷. El mundo que aparece es un signo de los poderes que sujetan el mundo, y en último término del poder primero en el que se reúnen todos los poderes. Lo significado es algo otro que no se agota en su presencia a la conciencia. El sentido de lo entendido trasciende su presencia.

El hombre no comienza a hablar desde la interioridad de su conciencia, sino desde la exterioridad del lenguaje que le antecede. La significación última de lo hablado queda oculta. Ni las realidades significadas ni el sentido de lo dicho es manifiesto sino se supone en el habla. Por eso, en rigor no hay habla sino más bien revelación. El habla humana no es más que un breve comentario de lenguajes que anteceden: y en particular, subraya Filón, una respuesta al logos primero.

"*Dios hablaba y simultáneamente creaba* (ho gar theos legon hama epoiei), *sin que existiera intervalo entre ambos hechos. O para sugerir una doctrina más verdadera aún: su palabra era obra* (ho logos ergon en autou)". Todo lo real forma parte de un lenguaje universal, que en último término es el habla de Dios, su logos. Dios es un Dios

que habla. Cada cosa propiamente no es sino una palabra de ese lenguaje universal. La tarea de la inteligencia consiste en comprender el significado de dicho lenguaje. Tanto el mundo platónico de las ideas como especialmente la ley de Moisés son expresión de ese lenguaje universal, que es el logos primero. Entender requiere, en consecuencia, interpretación del sentido de lo hablado desde el logos primero. Pensar es hermenéutica.

En resumen, el hombre es extranjero de sí mismo, en primer lugar porque los objetos que entiende le son ajenos por indisponibles; en segundo lugar, porque no alcanza ni siquiera un conocimiento de sí, y ni su misma presencia está en su poder; además, porque el mundo al que pertenece es un universo de poderes extraños en su infinitud; y por último, porque habita en un lenguaje que él no habla.

6. EL ENTENDER COMO ATENCIÓN

¿Que caracteriza, entonces, a los sabios que forman la verdadera "nación de Dios"? El reconocimiento de Dios como poder primero y como principio de todo conocimiento. Y en concreto, el reconocimiento de toda presencia como extraña e indisponible, en tanto que manifestación de un poder indisponible para la conciencia. Ahora bien, ¿qué es conocer y entender para Filón, si queda reducido a pura pasividad sin apropiación ante lo extraño? Conocer es, ante todo, atención, que se define por la escucha y la espera⁶⁹. El sabio piadoso se encuentra alerta y a la expectativa de que se manifieste una presencia nueva, no prevista de antemano.

6.1. La atención como receptividad

La atención es, en primer lugar, receptividad. Entender no consiste en aprehender o conquistar, sino en recibir. La inteligencia humana es pasiva respecto a la iluminación que presenta el mundo, aunque esa pasividad es receptiva y no simple impresión inerte. La receptividad

supone una cierta actividad: cabe no recibir a una visita, o no recibir un mensaje.

En tanto que los poderes de la realidad son ajenos a la conciencia y se escabullen ante cualquier control por parte de ella, sólo es posible recibir su presencia. No se les puede forzar a que aparezcan enteramente ante nosotros. Cualquier empeño esforzado por conquistar su manifestación sólo consigue que se reproduzcan en el objeto presentado las condiciones de la conciencia. El ser siempre es otro que la conciencia.

No hay unidad de medida en la conciencia que permita medir la aparición del ser. "*Los poderes de Dios sobrepasan toda medida* (hai dynameis yperballousi)"⁷⁰. Ni los números ni las palabras bastan. Medir el ser con los números o con palabras repite en el ser la forma del número o de la palabra. La exterioridad del ser rehúye toda conmensuración. La receptividad no presupone la forma de la aparición. Frente a Protágoras, que hace de la inteligencia humana la medida de todas las cosas⁷¹, el hombre atento pone la medida fuera de sí.

La atención excluye cualquier método que regule el conocimiento. No se puede controlar lo que es indisponible. El método delimita y estrecha el espacio de la aparición del saber. Más allá del control de la experiencia, se requiere estar siempre atentos y preparados para la gratitud y el reconocimiento⁷².

Receptividad implica escucha: el hombre piadoso está atento y a la escucha en la sinagoga⁷³, y en general está receptivo a todo lo que aparece ante él. Entender es primariamente escuchar algo hablado desde fuera de sí. La disposición para saber ha de consistir en dejarse, a la manera de la *Gelassenheit* heideggeriana, precisamente porque el poder que aparece es indisponible. "*Ahora, mientras vivimos, obedecemos más que mandamos y somos conocidos más que conocemos* (gnoridsometha mallon e gnoridsomen), *puesto que el alma nos conoce sin que nosotros la conozcamos a ella* (oide gar hemas ou gnoridsomene pros hemon)"⁷⁴. La alteridad se define precisamente como el otro poder en tanto que indisponible, y por tanto su manifestación siempre es imprevisible y nueva: la atención únicamente abre el espacio para su aparición.

Lo decisivo es atender a la posible aparición de formas nuevas e imprevistas. Para Filón, la novedad de lo que aparece es debido a que Dios es fuente inagotable de gracias⁷⁵. La manifestación del logos nunca agota el poder del ser. El poder primero se presenta de formas diversas y nuevas. El logos se renueva constantemente en tanto que expresión de la constante novedad del ser. Por tanto, el entender no puede predecir una presencia porque cualquier presentación es siempre, de algún modo, nueva. La atención hace posible precisamente la advertencia de la novedad y la diferencia.

6.2. La anticipación de la experiencia

*"Dios no consulta la opinión del beneficiado respecto de las gracias que le habrá de otorgar, siendo su norma extender sus abundantes beneficios a quien no piensa anticipadamente en ellos. Tal es el sentido de la afirmación de que Dios añadió a la inteligencia el nacimiento del bien perfecto (to prostheinai theon genesin agathou teleiou dianoia)"*⁷⁶. La presencia de lo recibido aparece sin búsqueda. En este sentido, la presencia se anticipa a la búsqueda. Atender no implica buscar ansiosamente que el poder ajeno se manifieste, sino dejar que algo sea dado y pueda ser atendido. La atención no puede buscar qué será dado y en qué circunstancias, sino que lo dado queda abandonado a la iniciativa del poder ajeno. De este modo lo atendido se añade siempre al saber y nunca supone una repetición de lo ya sabido.

De este modo, lo que caracteriza al entender es la expectativa de recibir bienes⁷⁷. La esperanza define al hombre: *"el que no espera no es hombre (ho dyselpis ouk anthropos). Por tanto, mientras la definición de este compuesto que somos es 'ser animado dotado de razón y perecedero' (dsoon logikon thneton), la definición del hombre según Moisés es 'la disposición del alma que espera (elpidsouses) en el realmente existente Dios"*. Es decir, el sabio se distingue del resto de los hombres por la esperanza. Mediante ella, piensa el futuro⁸⁰.

Toda experiencia implica un trascender, en tanto que el poder del que procede toda presencia trasciende nuestra situación. Previamente

a toda demostración y representación preexiste la trascendencia del poder primero⁸¹. Cualquier representación viene precedida de una iniciativa que no es nuestra. Por eso, el sabio se deja guiar por Dios y no por la presunción de su propia inteligencia. "*Damos a luz aun antes de que llegue a nosotros pensamiento ni conocimiento de los hombres* (tikto men gar kai prin eiselthein tinas epinoias kai epistemas anthropon) *y sin la cooperación que procede de la costumbre* (aneu ton ex ethous synergounton)"⁸³.

La realidad última de las cosas -fundada en el poder primero de Dios- trasciende por entero las posibilidades humanas. "*Los actos creadores de Dios son oscuros, ininteligibles e ininterpretables* (adeela kai atekmarta kai akatalepta)"⁸⁴. La trascendencia de lo real exige al entender del hombre que esté atento a la revelación de aquello que él no puede conquistar por sí, salvo que le sea dado⁸⁵. Atender es correlativo de reconocer la trascendencia del poder primero.⁸⁶

La anticipación de la presencia a nuestra iniciativa resulta patente en la inspiración y posesión profética⁸⁷. En este punto, Filón remite a la locura divina ya señalada por Platón, que arrebató al alma más allá de sí, bajo la acción de Dios. El éxtasis es la plenitud de la atención hacia la presencia de lo otro, que anula toda iniciativa de nuestra parte.

Por todo esto, la atención conduce a la acción antes que a la explicación. Antes de cobrar conciencia y claridad sobre nuestros conocimientos, ya su presencia nos ha movido a la acción. Comentando un texto del libro del Éxodo⁸⁸ ("*Todo cuanto Dios ha dicho haremos y escucharemos*"), señala Filón: "*Éstos no seguirán al logos como guía, sino a Dios, el soberano del universo, a través del cual avanzan en busca de la acción* (pros ta erga) *más que de las palabras. En efecto, mientras los demás escuchan primero y luego obran, éstos, y he ahí lo paradójico en extremo, afirman que primero han de obrar y luego escucharán (...), estimulados por el deseo de obrar y por el espontáneo impulso de su inteligencia*"⁸⁹.

Es decir, si lo entendido aparece de forma repentina y nueva, y si la realidad a la que se refiere lo entendido trasciende el poder de la inteligencia, entonces lo que aparece ante la conciencia puede ser aclarar-

do o explicado, pero también puede ser tenido en cuenta simplemente para la acción. Elaborar en conceptos y formular en palabras una aclaración o una explicación es una forma de acción entre otras. La acción, en definitiva, aventaja a la teoría, porque todo análisis teórico de lo entendido termina inevitablemente en la opacidad de la trascendencia, mientras que la acción siempre se orienta desde lo manifestado a la conciencia. La escucha atenta posibilita siempre dirigir la acción, aun cuando no termine en ningún análisis ni fundamentación.

6.3. La atención como libertad

El sabio mantiene la conciencia desprendida de toda posesión y atenta sólo a la aparición imprevista. En este sentido es libre de cualquier posesión y deseo de apropiación y se encuentra enteramente abierto a cualquier presencia. "*Si tienes presente la nada* (oudeneias) *que eres tú en todo, tendrás presente la trascendencia* (uperboles) *de Dios en todas las cosas*"⁹⁰. La libertad⁹¹ es concebida como desprendimiento y negación de toda posesión: no es tanto una afirmación de sí como por el contrario una negación de toda identidad propia.

En tanto que negación de sí, la libertad es disponibilidad absoluta para la exterioridad de cualquier otro poder. La no disposición de sí se corresponde con la entera disponibilidad para lo otro. "*Si buscas a Dios, oh inteligencia, sal fuera de ti misma* (o dianoia, exelthousa apo sauthes anadsetei)"⁹². "*Es preciso que la inteligencia que ha de ser sacada y dejada en libertad* (chre gar ton mellonta noun exagesthai kai en eleutheria afiesthai), *se aparte de todo: de las necesidades del cuerpo, de los órganos sensoriales, de los argumentos capciosos, de la retórica persuasiva, y por último de ella misma*"⁹³.

La libertad no es interpretada como independencia ni como autonomía sino como dependencia y obediencia. Justamente la impiedad reside en aspirar a la independencia. El hombre sólo se hace libre en tanto que reconoce su dependencia. La liberación lo es de la esclavitud de la presunción⁹⁴. Términos como *autexousios* o *autokrator*, que aluden a la capacidad de disponer de sí, Filón sólo los utiliza para

calificar a Dios⁹⁵. La dependencia es, ante todo, dependencia de la aparición del otro. La patria de los hombres libres no es una ciudad de individuos autónomos, sino de sabios atentos y obedientes a la ley.

La libertad de la atención no tiene un objeto intencional al que referirse. Atención no es intencionalidad, sino la sola expectativa sin objeto. En este sentido, la atención es previa a la intencionalidad: únicamente deja abierto el espacio de la posibilidad sin definir una forma ni un acto. Es mera afirmación de la posibilidad. Tampoco la atención se confunde con la iluminación gratuita de Dios: es sólo su condición previa.

De esta forma, la atención abre un espacio infinito⁹⁶ de posibilidad, puesto que todo puede aparecer ante la inteligencia. Todo es posible. La indeterminación de la inteligencia sólo es efectiva indeterminación cuando se afirma efectivamente en la infinitud de la posibilidad: cuando realmente se dejan abiertas todas las posibilidades. Entonces, no antes, la libertad se hace infinita.

El sabio atento es libre en tanto vive en un ámbito de posibilidad: en un espacio de infinitas posibilidades. En ese sentido está desarraigado de cualquier determinación particular de tierra, lengua o costumbres. Sólo actúa atento ante las diversas manifestaciones del poder primero. Su inteligencia no es tanto memoria de lo ya dado como escucha de lo que está por decir. No advertencia del acto sino de lo posible.

6.4. La atención como conocimiento de la diferencia

La atención posibilita la escucha de lo otro en cuanto otro poder indisponible. La diferencia sólo puede ser objeto de la atención, en tanto que la atención abandona toda medida: nada puede medir lo enteramente imprevisible y siempre diferenciado. Un conocimiento que busca en lo real unas leyes universales, una regularidad, o una medida, ignora la diferencia irreductible de lo real. Desde la búsqueda de la identidad todo es una y otra vez reconducido a las espesas mallas de lo común y lo universal. Lo singular y diferenciado sólo

puede aparecer cuando se le deja presentarse sin buscar una analogía con algo ya manifestado con anterioridad.

Lo otro por antonomasia es Dios, en tanto que trasciende absolutamente el poder de la inteligencia. Dios es lo absolutamente indisponible para la conciencia. El poder primero sobre lo imprevisible y diferente es designado precisamente como 'Dios': Él es principio de toda diferencia. Por eso, destaca Filón que *"todas las obras llevan en sí una referencia (anachoran) a Dios"*⁹⁷, en tanto que toda presencia remite a una alteridad absoluta en su indisponibilidad.

De este modo, todo lo manifiesto a la conciencia incluye dentro de sí una diferencia: una referencia a algo absolutamente otro. Todo existe en cuanto remite a algo diferente de sí. Esta alteridad es patente en el lenguaje. Cualquier palabra está desdoblada hacia un significado, que es otro en su indisponibilidad. El sentido y la referencia establecen diferencias respecto al significante. Atender comporta dejar aparecer el poder de lo real, más allá de los brillos y reflejos de las palabras y las formas.

Por otro lado, frente a la unidad del poder primero de Dios, está la diversidad del lenguaje (logos). *"El logos es el separador de todas las cosas. Divide las naturalezas de las cosas materiales e inmateriales, todas las cuales se nos representan en armoniosa sucesión y unión. Este logos, aguzado hasta el máximo extremo de agudeza, jamás cesa de dividir (hos eis ten oxytaten akonetheis akmen diairon oudepote legei)"*⁹⁸. *"El divino logos separa y distribuye (dieile kai dieneime) todo cuanto contiene la naturaleza"*⁹⁹. Las palabras y las formas se manifiestan diferenciadamente. Cada forma es distinta de las otras, e incluso cada aparición de una forma es diferente a su vez de todas sus demás apariciones. Todo pensamiento y toda expresión es siempre diferente porque su sentido es nuevo.

El logos divino incluye la totalidad de las formas. *"'Algo' es el género supremo (to ho panton esti genos); género supremo que no es sino Dios, después del cual viene el logos divino, en tanto que las demás cosas existen sólo en las palabras"*¹⁰⁰. La unidad del logos está también diferenciada en cuanto remite al poder primero del ser, que es

el único propiamente uno. Y en ese logos primero es donde aparece la pluralidad de todas las formas.

Pues bien, la pluralidad de las formas presentes en el logos implica igualmente una pluralidad de sentidos. El logos reúne todas las diferencias de sentido. La totalidad de los sentidos aparecen en este logos primero. La unidad de todas las formas o palabras es la unidad de todos los sentidos. Las diferencias de sentidos son irreductibles entre sí, pero existen desde la unidad del lenguaje primero. El sentido de una forma es siempre irreductible a cualquier otro sentido, ya sea de la misma forma, ya sea de cualquier otra forma. Cualquier palabra se usa siempre en un sentido distinto: único e irrepetible.

La comprensión de otro sentido no puede, en consecuencia, conquistarse desde la identidad de la propia conciencia, sino desde la pura receptividad¹⁰¹. Desde sí mismo sólo puede obtenerse a uno mismo. Pero no a lo otro. El horizonte de sentido de uno mismo no puede proporcionar la diferencia. La atención no es sino la disponibilidad para la comprensión de lo otro: esto es, la receptividad para la aparición de un sentido diferente.

La indisponibilidad del otro poder se hace patente en la irreductibilidad de su sentido al sentido de la propia conciencia y de la propia existencia. La diferencia de sentido sólo es accesible mediante la atención, justamente porque ese otro sentido es enteramente otro y no es accesible mediante método ni medida. Las palabras y los textos significan siempre sentidos ajenos, aunque uno mismo las haya dicho. Por eso, todos los comentarios enriquecen y complican el texto inicial, porque añaden sentidos nuevos a los del autor.

Las diferencias de sentido son novedades que no se reducen a negaciones del sentido del ser inicial. Diferencia no implica negación, en tanto que la nueva presencia no anula la presencia inicial sino que se añade a la ya dada con antelación. "*La riqueza de la divina sabiduría es ilimitada y produce nuevos frutos a continuación de los anteriores, sin cesar jamás de remozarse y de renovar su lozanía*"¹⁰². Las diferencias se añaden, pero no tienen por qué oponerse. En cambio, la dialéctica es un movimiento que procede de la propia conciencia y puede explicarse desde la identidad. La negación permite pensar toda

diferencia desde la identidad de la conciencia. Pero en la conversión de la diferencia en negación se disuelve la diferencia en el pozo de la identidad. Atención no es dialéctica.

La reflexión entiende mediante una continua vuelta hacia sí, en la que el pensamiento se hace circular. La atención, por el contrario, supone el reconocimiento de los otros poderes en su indisponibilidad y en especial del poder primero de ser. Y esto sólo puede hacerlo desde el temor de la vulnerabilidad y la esperanza de la gracia. Sólo un dios puede salvarnos, decía Heidegger. Sólo la escucha a otras palabras pueden liberarnos de la pesada carga de nosotros mismos. La diferencia sólo puede aparecer desde fuera de sí, pero es inútil tratar de hacerla aparecer desde el fondo de uno mismo. Atención no es reflexión.

En resumen y para terminar, la atención es la inteligencia del sabio que le permite formar parte de la nación de Dios, en la que Él es el único ciudadano y todos los demás inicialmente somos extranjeros. A la inteligencia del sabio están accesibles todas las diferencias de sentido, porque reconoce los poderes ajenos y sobre todo reconoce el poder de Dios. Ese reconocimiento es el que deja aparecer en la conciencia a otros sentidos irreductibles al propio horizonte de sentido. De ese modo, el sentido de la presencia y del habla de los otros hombres puede aparecer sin la pretensión de someterles al propio poder y sin que se dé apropiación: entender al otro no es apropiación de su sentido sino reconocimiento de su diferencia de sentido. Por eso, el sabio es ciudadano universal: porque atiende a las diferencias de todos los hombres.

Notas

¹ Hay que exceptuar a autores como H.A. Wolfson (*Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 vols., Harvard University Press, Cambridge Mass., 1948), quien ha contribuido de manera decisiva a la revalorización de la influencia de Filón en el neoplatonismo antiguo, medieval y moderno, así como en la tradición religiosa medieval judía, cristiana e islámica. Más recientemente hay que mencionar R. Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Vita e Pensiero, Milán, 1989.

² Para una exposición más completa de las ideas políticas de Filón, cfr. E.R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus: Practice and Theory*, G. Olms, Hildesheim, 1967.

³ Una interpretación próxima al estoicismo de las doctrinas filonianas puede verse en E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Librairie Alphonse Picard & Fils, París, 1908.

⁴ Cfr. también *Spec. Leg. (II)*, XVIII,79ss; *(IV)*, IV,14ss. Sigo la edición de F.H. Colson y G.H. Whitaker, The Loeb Classical Library, 10 vols., Londres, 1971.

⁵ Cfr. *Vita Mosis (II)*, III,14; *Spec. Leg. (II)*, III,13.

⁶ Cfr. *Vita Mosis (II)*, IV,18ss.

⁷ Cfr. *Vita Mosis (II)*, VII,44.

⁸ Cfr. *Vita Mosis (II)*, VI,36; *Spec. Leg. (I)*, XXXV,168.

⁹ Cfr. *Spec. Leg. (I)*, XVII,97.

¹⁰ Cfr. *Vita Mosis (I)*, XLVI,255; LI,278-284.

¹¹ Cfr. *Spec. Leg. (II)*, XXIX,166.

¹² Cfr. *Ad Gaium*, I,3-4.

¹³ Cfr. *De virtutibus*, XXXIX,212.

¹⁴ Cfr. *De virtutibus*, XX,106.

¹⁵ Cfr. *Spec. Leg. (I)*, LVII,308; *De virtutibus*, XXIX,160.

¹⁶ Cfr. *De virtutibus*, XX,103.

¹⁷ Cfr. *De virtutibus*, XXXVIII,206.

¹⁸ Cfr. *Spec. Leg. (II)*, XVII,73.

¹⁹ *Spec. Leg. (II)*, XII,42. He tenido en cuenta, con algunas modificaciones, la traducción de J.M. Treviño, Acervo Cultural, Buenos Aires, 1975-76, a pesar de sus insuficiencias.

²⁰ *De virtutibus*, XXXV, 189. Cfr. *ibid.*, XLI,226-227; XXXVII,198; *Leg. Alleg.(III)*, I,1: "Queda, pues, excluido y desterrado solamente el malvado".

²¹ Cfr. *Decal.*, XII,52; *Spec. Leg. (IV)*, XXV,135.

²² Cfr. *Spec. Leg. (I)*, LVIII,317.

²³ Cfr. *Decal.*, XIV,65.

²⁴ Cfr. *Spec. Leg. (I)*, III,20; X,56.

²⁵ Cfr. *Vita Mosis* (II), XXXII,171.

²⁶ Cfr. *Spec. Leg.* (II), XII,42.

²⁷ Cfr. *De proemiis et poenis*, XXVII,155.

²⁸ Cfr. *Decal.*, XXII,110; IX,51.

²⁹ Cfr. *De sacrif. Abelis et Caini*, XIV,58.

³⁰ *De cherubim*, XVII,57.

³¹ Cfr. *Spec. Leg.* (IV), XXIV,131; *De sacrif. Abelis et Caini*, XIV,58. Cfr. M. Harl, "Adam et les deux arbres du Paradis (Gen., II-III) chez Philon d'Alexandrie", en *Recherches de Science Religieuse*, L (1962), 3, p. 383.

³² Cfr. *Quod omnis probus liber sit*, II,13.

³³ *Leg. Alleg.* (III), XXIV,78. Cfr. *De cherubim*, XXV,84; *Quod Deus inmutabilis sit*, II,5-7. Con más detalle, cfr. P. Kaufmann, "Don, distance et passivité chez Philon d'Alexandrie", en *Révue de Métaphysique et de Morale*, 1957, 1, pp. 37-56.

³⁴ Cfr. *Quod Deus inmutabilis sit*, II,5-7; *De plantatione*, XXXI, 130-131.

³⁵ *De cherubim*, XXIV,77.

³⁶ Cfr. *De gigantibus*, X,42.

³⁷ Cfr. *Leg. Alleg.* (I), 5.

³⁸ Cfr. *Spec. Leg.* (III), XXXII,180.

³⁹ Cfr. J. Danielou, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Taurus, Madrid, 1963, pp. 207-213.

⁴⁰ Cfr. *Leg. Alleg.* (II), XXIV,95.

⁴¹ Cfr. *Leg. Alleg.* (III), XXIV,78.

⁴² *De cherubim*, XX,65.

⁴³ Cfr. *Spec. Leg.* (IV), XV,84 y XXIV,130.

⁴⁴ Cfr. *De posteritate Caini*, LIII,181.

⁴⁵ Cfr. *Spec. Leg.* (I), LX, 324ss.

⁴⁶ "Es razonable que la ley haya excluido de la sagrada asamblea a todos, tanto a los que eliminan las formas ejemplares, a los que llama eunucos; como a los que niegan absolutamente a Dios, a quienes la ley da el nombre de mutilados; como a los que, a la inversa, introducen familias de divinidades, a los que califica de hijos de ramera; como, en fin, a los que se aman a sí mismos, de los cuales, unos divinizan la inteligencia, y los otros a cada uno de los sentidos" (*Spec. Leg.* I, LXIII,344).

⁴⁷ "Existen dos opiniones opuestas y en recíproca pugna; una que todo lo atribuye a la inteligencia (to no) considerándola soberana de cuanto se da en nosotros al razonar, al percibir sensorialmente, en el movimiento y en la quietud; otra que sigue a Dios y refiere todo a Él, como a un padre y soberano" (*De sacrif. Abelis et Caini*, I,2).

⁴⁸ "La inteligencia pensó que todas estas cosas eran adquisiciones (ktemata) propias de sí" (*De cherubim*, XVII,57).

⁴⁹ "Todas las cosas son propiedad de Dios, no tuyas: los razonamientos, los conocimientos, las artes, las conclusiones, los discernimientos particulares, las actividades del alma a través de los sentidos y sin ellos (tas dianoeseis, tas episte-

mas, tas technas, ta theoremata, tous en merei logismous, tas aistheseis, tas dia touton kai aneu auton psyches energieas)" (*De cherubim*, XXII,71).

⁵⁰ *Leg. Alleg. (II)*, XVII,68-69.

⁵¹ "Las hijas, dime, que son las artes y las ciencias que se dan en el alma (technai de eisi kai epistemai psyches), ¿dices que son hijas tuyas? ¿Y de qué manera? ¿Acaso, ante todo, no las posees por haberlas recibido de la inteligencia que te las ha enseñado? En segundo lugar, es propio de tu naturaleza el que, así como pierdes otras cosas cualesquiera, también pierdas éstas, ya olvidado de ellas debido al cúmulo de otros pensamientos, ya a causa de penosas e incurables enfermedades del cuerpo, ya por la vejez, dolencia sin remedio que fatalmente sobreviene a los de avanzada edad, ya por otros innumerables motivos cuyo número es imposible determinar. Cuando aseguras que los hijos, vale decir, los pensamientos particulares del alma (hoi kata meros tes psyches logismoi), son tuyos, ¿estás en tu sano juicio o te has vuelto loco para suponer tales cosas? Porque tus melancolías, tus locuras, los extravíos intelectuales, las conjeturas sin fundamento, las falsas representaciones de los objetos, ciertos pensamientos vacíos, semejantes a sueños, que de por sí producen intranquilidad y agitación; el olvido, enfermedad habitual del alma, y otras cosas más numerosas que las enumeradas socavan la seguridad de tu señorío y muestran que tales bienes son propiedad de otro y no tuya" (*De cherubim*, XXI,68-69).

⁵² *De confusione linguarum*, XXV,127.

⁵³ Cfr. *Leg. Alleg. (I)*, XV,49.

⁵⁴ Cfr. *Leg. Alleg. (III)*, X,32.

⁵⁵ *De migratione Abrahami*, VIII,40.

⁵⁶ Cfr. *De confusione linguarum*, XXVII,139.

⁵⁷ Cfr. *De confusione linguarum*, XXV,123: "Cada uno de los impíos considera que su inteligencia le proporciona las aprehensiones y las reflexiones (tas te katalepseis kai dianoeseis) (...), y que Dios o no es la causa en general o no es la causa primera".

⁵⁸ *De cherubim*, XXXIV,121.

⁵⁹ He analizado con más detenimiento los diversos sentidos de la alteridad en Filón en "Sentidos de la diferencia en Filón de Alejandría", en Averroes y los averroísmos. *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza, 1999, pp. 439-458.

⁶⁰ *Quis rerum divinarum heres*, XXI,103.

⁶¹ *Leg. Alleg. (III)*, LXXIII,206.

⁶² *Leg. Alleg. (I)*, XXIX,91.

⁶³ Cfr. C. Chaliel, *Judaisme et altérité*, Verdier, Lagrasse, 1982.

⁶⁴ *Leg. Alleg. (I)*, XXX,92

⁶⁵ Cfr. *De sacrif. Abelis et Caini*, XV,60. También cfr. *De confusione linguarum*, XXXIV,171: "Dios es uno pero tiene en torno de sí innumerables potencias (amytetous peri hauton echei dynameis)".

⁶⁶ *De sacrif. Abelis et Caini*, XV,59.

⁶⁷ *Quod deterius potiori insidari solet*, XLVIII,177.

⁶⁸ *De sacrif. Abelis et Caini*, XVIII,65.

⁶⁹ Cfr. E. Levinas: "Al pensamiento metafísico en el que alguien finito tiene la idea de lo infinito -en el que se produce la separación radical y, simultáneamente, la relación con el otro- (...). Es atención a la palabra o recibimiento del rostro, hospitalidad y no tematización" (*Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1987, p.303).

⁷⁰ *De opificio mundi*, V,23.

⁷¹ Cfr. H.A. Wolfson, *Philo*, p. 168.

⁷² Cfr. *De sacrif. Abelis et Caini*, XVII,63.

⁷³ "Los asistentes ocupan sus asientos en orden, con serenidad (syn esychia), alerta los oídos (ta ota anorthiakotes) y con atención suma (meta prosoches pases), ansiosos de beber la bebida de las palabras" (*Spec. Leg. II*, XVI,62).

⁷⁴ *De cherubim*, XXXII,115. Cfr. E. Levinas, o.c., p.294: "El ser es exterioridad: el ejercicio mismo de su ser consiste en la exterioridad, y ningún pensamiento podría obedecer mejor al ser que dejándose dominar por esta exterioridad".

⁷⁵ "A aquellos que están apegados al tiempo antiguo (...), el instantáneo e intemporal poder de Dios los adoctrina e impulsa a la aprehensión de vigorosos pensamientos nuevos, lozanos y rejuvenecidos (nea kai epakmadsona kai anebonta protrepon enthymia lambanein), a fin de que (...) al recibir del nunca envejecido Dios bienes nuevos y renovados, en abundancia sin límites, sean instruidos de modo que comprendan que con Él nada es antiguo, nada, en suma, es pasado, sino todo nace y subsiste al margen del tiempo" (*De sacrif. Abelis et Caini*, XXI,76). Cfr. también *De plantatione*, XX,89: "El título de 'eterno Dios' equivale al de Aquél que es generoso no una vez sí y otra no, sino siempre e incesantemente, Aquél que sin interrupción prodiga beneficios". *Ibid.*, XXI,91: "Dios, permaneciendo idéntico, es permanentemente bondadoso e incesantemente dadivoso". *Leg. Alleg. (I)*, III,5: "En ningún momento cesó Dios en su actividad creadora".

⁷⁶ *De sacrif. Abelis et Caini*, III,10. "Dios se anticipa (fthánontos) a salirles al encuentro: 'Tré hacia ti y te bendeciré' (Éxodo, XX,24). Ves cuán grande es la gracia de la causa, que se adelanta (proapantontos) a nuestra indecisión y se anticipa a salirnos al encuentro para beneficiar a nuestra alma con esplendidez" (*Leg. Alleg. III*, LXXVI,215).

⁷⁷ Cfr. *De posteritate Caini*, VIII,26: "La esperanza, siendo, como es, la expectativa de los bienes, tiene atenta a la inteligencia ante la liberalidad divina (elpis men gar ton agathon ousa prosdokia ek tou filodorou theou ten dianoian arta)".

⁷⁸ *Quod deterius potiori insidari solet*, XXXVIII,139-140.

⁷⁹ *Quod deterius potiori insidari solet*, XXXVIII,138: "¿Qué, en efecto, puede ser más familiar a un hombre de verdad que la esperanza y la expectativa de obtener bienes (elpidos kai prosdokias ktiseos agathon) de parte de Dios, el único dispensador de dones? Tal cosa constituye, a decir verdad, la única generación de

hombres en sentido estricto, pues aquellos que no esperan en Dios no tienen participación en la naturaleza racional (me elpidsonton epi theon logikes fyseos ou memoiramenon)". Cfr. De proemiis et poenis, II,11.

⁸⁰ *Leg. Alleg. (II), XII,42-43. Cfr. E. Levinas, El tiempo y el otro, Paidós, Barcelona, 1993, p.117: "Lo que no puede aprehenderse en absoluto es el porvenir; la exterioridad del porvenir es totalmente diferente de la exterioridad espacial, justamente por el hecho de que el porvenir es absolutamente sorprendente. (...) El porvenir es aquello que no se capta, aquello que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros. El porvenir es lo otro. La relación con el porvenir es la relación misma con lo otro".*

⁸¹ *De confusione linguarum, XXVII,138.*

⁸² *De migratione Abrahami, XXXI,170-171.*

⁸³ *De migratione Abrahami, XXV,142.*

⁸⁴ *Leg. Alleg. (I), VIII,20.*

⁸⁵ *Cfr. E. Levinas, Totalidad e infinito, p.306: "La trascendencia no significa apropiación de aquello que es, sino su respeto. La verdad como respeto del ser: éste es el sentido de la verdad metafísica".*

⁸⁶ *Cfr. De posteritate Caini, V,15.*

⁸⁷ *Cfr. Jean Danielou, o.c., pp.230-231.*

⁸⁸ *XIX,8.*

⁸⁹ *De confusione linguarum, XIII,59-60.*

⁹⁰ *De sacrif. Abelis et Caini, XIV,55.*

⁹¹ *He examinado con más detalle la interpretación filoniana de la libertad en "La libertad en el platonismo romano: Filón de Alejandría", en Kolaos, I Jornadas de aproximación interdisciplinar para el estudio de la Antigüedad, Sevilla 1991, pp.64-107.*

⁹² *Leg. Alleg. (III), XV,46. Cfr. ibid., 48: "El hombre ruin (faulos), huyendo y ocultándose de Dios, se refugia en su propia inteligencia (ton idion noun), enfermizo auxiliar; en tanto que el hombre de bien, por el contrario, abandonándose a sí mismo (heauton apodidrascon), se vuelve hacia la aprehensión del Uno".*

⁹³ *Leg. Alleg. (III), XIII,41. Cfr. Quis rerum divinarum heres, XIV,74.*

⁹⁴ *Cfr. De cherubim, XXII, 71ss.*

⁹⁵ *Cfr. M. Harl, o.c., pp.376-377.*

⁹⁶ *Cfr. E. Levinas, o.c., p.51: "En la idea de lo infinito se piensa lo que permanece siempre exterior al pensamiento".*

⁹⁷ *Leg. Alleg. (I), XV,50.*

⁹⁸ *Quis rerum divinarum heres, XXVI,130.*

⁹⁹ *Quis rerum divinarum heres, XLVIII,235.*

¹⁰⁰ *Leg. Alleg. (II), XXI,86.*

¹⁰¹ *Cfr. E. Levinas, o.c., p. 217: "Un ser que recibe la idea de lo infinito -que la recibe y así no puede tenerla por sí- es un ser enseñado de una manera no mayéutica, un ser cuyo existir mismo consiste en esta incesante recepción de la enseñanza,*

en este incesante desbordamiento de sí (o tiempo). Pensar es tener la idea de lo infinito o ser enseñado. El pensar racional se refiere a esta enseñanza".

¹⁰² *De posteritate Caini*, XLIV, 151.

INFIELES Y BÁRBAROS EN EL CORÁN

Ali Kettani

Universidad Islámica Averroes (Córdoba)

1. INTRODUCCIÓN

Los conceptos de "infieles" y "bárbaros" no son conceptos exactamente islámicos o coránicos. Hay conceptos similares en el Corán pero no totalmente idénticos a ellos. Dos conceptos coránicos son cercanos del concepto "infiel". Esos son "mušrik" (plural "mušrikun") y "kafir" (plural "kafirun" o "kafarah").

El sentido de "kafir" viene del verbo "kafara", que tenía un sentido pre-islámico de "cubrir". El sentido coránico de la palabra es "cubrir la verdad con la falsedad", y el "kafir" es el "que cubre la verdad con la falsedad". Es decir, que el "kafir" es el que se niega a reconocer la verdad aunque sabe que es verdad. Esta palabra corresponde al habla andaluz de hoy en la palabra "cafre" con todo el sentido negativo que puede contener.

En el diccionario más extenso de la lengua árabe, "Lisan Al-‘Arab" (Lengua Árabe) escrito por Ibn Mandur Al-Ifriqui (630-711 A.H. / 1233-1311 C. E.) de 15 volúmenes, se dan las definiciones siguientes:

Al-kufr

- a) el oponente de "iman" (fe) y se dice de la gente de la tierra de guerra: "kafaru" es decir se rebelan y se oponen.
- b) "kufr" de las gracias es el oponente de "šukr" (reconocimiento).

Kafir: Es el que no reconoce las gracias de Allah.

Kafara: Cubrir, porque su corazón está cubierto.

El sentido de "mušrik" viene del verbo "šakara" es decir "asociar". El sentido coránico de la palabra es "asociar con Allah otros dioses". El "mušrik" es el que no cree que Dios (Allah) es Uno y Único, es decir, el que no es "Unitario". Por ejemplo, la "gente del Libro" (es decir Cristianos y Judíos) fueron "Unitarios" pero se corrompe su fe y ahora son "asociadores", es decir no-unitarios.

En "Lisan Al-‘Arab" el sentido dado a la expresión "ašraka billahi" (asociar a Allah) es: "Crear un socio en Su reino". "Širk" es el acto de crear a Allah un Socio en Su divinidad.

La palabra "barbar" no tiene presencia en el Corán. Dos conceptos le son cercanos: "yahil" y "'ayami".

"Yahil" es ignorante. En "Lisan Al-‘Arab" se dice que "yahila" una cosa es no conocerla y que "Al-yahl" es el contrario de "Al-‘Ilm", es decir, conocimiento. En el sentido coránico un "yahil" es mucho menos grave que un "kafir". El primero es solamente ignorante y al confrontar la verdad hay posibilidad de que va a reconocerla, al contrario del "kafir" que ya está confrontado con la verdad pero se opone a ella.

La palabra "'ayami" no tiene en el Corán ningún sentido religioso ni peyorativo. Es simplemente el que habla mal el árabe o que habla otra lengua que el árabe. Y no hay ningún mal religioso en las dos situaciones. "Lisan Al-‘Arab" dice que "a‘yam" es el que no se expresa bien cuando habla aunque puede ser de descendencia árabe, y "'ayami" es el que es de descendencia no-árabe aunque puede hablar perfectamente la lengua árabe. Un hombre "'ayami" o "a‘yam" es el que hable con un acento extranjero. Es el origen de la palabra "aljamiado" en castellano.

En lo que sigue vamos a considerar los conceptos de "kafir", "mušrik", "yahil" y "'ayami" en el Corán.

2. EL CONCEPTO DE "KAFIR"

El concepto de "kafir" en sus diferentes formas es mencionado en el Corán 301 veces. Las formas son: kafir, kufran, kafarta, kuffar, kafara, kufr, kafarah, etc.

a) En las ayats siguientes "kafir" tiene el sentido de "el que es ingrato y no reconoce las gracias de Allah". (En el siguiente vamos a seguir la traducción del sentido del Corán por Ahmed Abboud y Rafael Castellanos, texto aceptado por los musulmanes de América Latina):

- "Cuando agradecemos al hombre con nuestra misericordia y luego le privamos de ella, he aquí desesperado, *ingrato* (kafur)" (11/9).
- "Porque los pródigos son hermanos de los demonios, y Satán fue *ingrato* para con su Señor" (17/27).
- "Por cierto que Dios defiende a los creyentes de los idólatras, porque Dios no aprecia a ningún pérfido, *ingrato* (kafuran)" (22/38).
- "Pero si te desdennan, sabe que no te enviamos para ser su celador; porque solo te incumbe la proclamación del mensaje. Ciertamente, cuando hacemos gustar al hombre nuestra misericordia, se regocija con ella; en cambio, cuando les azota el infortunio, a causa de lo que sus manos cometieron, ¡he aquí que el hombre se tornó *ingrato*! (kafurun)" (42/48).
- "Por cierto que le señalamos el camino, ya fuera agradecido o ingrato (kafuran)" (76/3).

b) El sentido de "desviar del camino recto":

- "Mas quien permute la fe por la *incredulidad* (al-kufra) se habrá desviado del verdadero camino" (2/108).

c) El sentido de "iniciuos":

- "Pues los *incrédulos* (al-kafirun) son iniciuos" (2/254).

d) El sentido de "mentiroso":

- "Pero los *blasfemos* (kafaru) inventan mentiras acerca de Dios" (5/103).

e) Los cristianos son "kafir":

- "Son *blasfemos* (kafara) quienes dicen: ¡Por cierto que Dios es el Mesías, hijo de María!" (5/17).
- "También son *blasfemos* (kafara) quienes dicen: En verdad, Dios es uno de la trinidad" (5/73).

f) Los judíos son "kafir":

- "Dios aceptó la promesa de los israelíes, y designó a doce adalides de entre ellos. Dios les dijo: Por cierto que estaré con vosotros si observáis la oración, pagáis el azaque, creéis en mis apóstoles, los secundáis y ofrendáis espontáneamente a Dios, os absolveré vuestras faltas y os introduciré en jardines bajo los cuales corren los ríos. Mas quien de vosotros *reniegue* (kafara), después de esto, se habrá desviado de la verdadera senda" (5/12).

g) El castigo divino del "kafir":

- "Por cierto que sobre los *impenitentes* (kafaru), que mueren en la *incredulidad* (kuffar), caerá la maldición de Dios, de los ángeles y de toda la humanidad" (2/161).
- "Por cierto que los *infieles* (kafaru), que mueren en la *incredulidad* (kuffar), jamás serán redimidos, aunque ofrezcan en rescate todo el oro que puede caber en la tierra. Éstos sufrirán un severo castigo y no tendrán defensores" (3/91).
- "En cambio, los *incrédulos* (kafaru) sufrirán el fuego infernal. No se les condenará a que mueran no se les aliviará nada de su castigo. ¡Así castigamos a todo *ingrato* (kafir)" (35/36).
- "Por cierto que los *incrédulos* (kafaru) que descaminan a los demás del sendero de Dios y mueren en la *incredulidad* (kuffar), Dios jamás les perdonará" (47/34)

h) Prohibición de buscar apoyo de los "kuffar":

- "Advierte a los hipócritas que sufrirán un severo castigo. Quienes toman por confidentes a los *incrédulos* (kafirin) en vez de a los creyentes, ¿por ventura pretenden obtener de ellos la dignidad, sabiendo que la dignidad pertenece íntegramente a Dios?" (4/138-139).
- "¡Oh, creyentes!, no toméis por confidentes a quienes recibieron el Libro antes que vosotros ni a los *incrédulos* (al-kuffar) que hicieron de vuestra religión objeto de escarnio e irrisión. ¡Temed pues a Dios, si sois creyentes!" (5/57).

i) Obligación de oponerse a los "kuffar":

- "¡Oh, Profeta! ¡Combate a los *incrédulos* (al-kuffar) y a los hipócritas y, sé inexorable con ellos! El infierno será su albergue. ¡Qué horrible destino!" (9/73).

j) El que "kafara" se hace daño a sí mismo solamente:

- "Mas quien *se niegue* ("kafara") a ellos, sepa que Dios prescinde de todas sus criaturas" (3/97).
- "El *incrédulo* (man kafara) sufrirá el peso de su *incredulidad* (kufruhu); en cambio, quienes hayan practicado el bien se encaminarán" (30/44).

k) Muchos de los del Libro (es decir, cristianos y judíos) pretenderán que los musulmanes son "kuffar":

- "Muchos de los adeptos del Libro acuciados por la envidia, intentaron volveros a la *incredulidad* (kuffaran), después que habíais creído y a pesar de haberles evidenciado la verdad. Toleradles y perdonadles hasta que Dios cumpla su designio, porque Dios es omnipotente" (2/109).

l) La intención es la más importante. Si por necesidad y por salvar la vida uno es "kafir" en apariencia pero "mumin" en su corazón, no pasa nada porque lo que cuenta es la intención y lo

que tiene en su corazón (por ejemplo la situación de los moriscos: cristianos por fuerza, musulmanes en sus corazones).

- "Quien *reniega* (kafara) de Dios, después de haber creído, será execrado de Dios; salvo quien sea constreñido a ello con su corazón firme en la fe. Pero la indignación de Dios sólo caerá sobre quienes abran sus corazones a la *incredulidad* (kufr) y sufrirán un severo castigo" (16/106).

3. EL CONCEPTO DE "MUŠRIK"

El concepto de "mušrik" en sus diferentes formas es mencionado en el Corán 75 veces. Las formas son: širk, ašraka, mušrikun, etc.

a) El "mušrik" es perdedor:

- "Ya te fue revelado, ¡oh, Apóstol!, así como a tus antecesores: si *idolstras* (ašrakta), ciertamente se desmerecerá tu obra y te contarás entre los desventurados" (39/65)

b) El "širk" es una grave iniquidad:

- "Recuérdate de cuando Locmán dijo a su hijo, exhortándole: ¡Oh, hijo mío! No *atribuyas copartícipes* (tušrik) a Dios; porque la *idolatría* (al-širk) es una grave iniquidad" (31/13).

c) Dios no perdona el "širk":

- "Por cierto que Dios jamás perdonará que se le *atribuya divinidad* (yušraka) alguna, pero fuera de ello perdona a quien le place, porque quien *atribuye algo* (yušrik) a Dios comete un pecado mortal" (4/48).
- "Por cierto que Dios jamás perdonará que le *atribuyan copartícipes* (yušraka), aunque perdona los pecados veniales, a quien le place; porque quien *atribuye algo* (yušrika) a Dios, se habrá desviado profundamente" (4/116).

d) El "širk" es mentira:

- "Los *idólatras* (mušrikun) dirán: Si Dios hubiera querido, ni nosotros ni nuestros padres jamás habríamos *idolatrado* (ašrakna) ni nos habríamos vedado nada. Así, sus antecesores desmintieron a los apóstoles, hasta que sufrieron Nuestro castigo..." (6/148).

e) El castigo del "mušrik":

- "Infundiremos el espanto en los corazones de los incrédulos (kafaru), por haber *atribuido copartícipes* (aškaru) a Dios, sin que Él les confiera facultad alguna para ello; y su albergue será el fuego infernal. ¡Cuán aciago es el albergue de los inicuos!" (3/151).
- "Recuérdales el día en que congregaremos a todos y digamos entonces a los *idólatras* (aškuru): ¿Dónde están vuestros *ídolos* (šuraka'ukum: vuestros asociados) que pretendíais atribuirNos?" (6/22).
- "En cuanto a los creyentes, los judíos, los sabelianos, los cristianos, los magos y los *idólatras* (ašraku), ciertamente Dios fallará entre ellos el día de la resurrección; porque Dios es testigo de todas las cosas" (22/17).

f) Los "mušrikun" perjudican a los musulmanes:

- "Sin duda que seréis probados en vuestra hacienda y personas, y también oiréis muchas blasfemias de quienes recibieron el Libro antes que vosotros, y de los *idólatras* (ašraku); pero si perseveráis y teméis a Dios, ciertamente que ello es de las predestinaciones eternas" (3/186).
- "Juro que hallarás que los peores enemigos de los creyentes son los judíos y los *idólatras* (ašraku); en cambio, hallarás que quienes están más próximos del afecto de los creyentes son los que dicen: "En verdad, somos cristianos", porque tienen sacerdotes y monjas que no se enorgullecen" (5/82)

g) Los cristianos son también "mušrikun":

- "Los judíos dicen: "Ezra es hijo de Dios"; y los cristianos dicen: "El Mesías es hijo de Dios". Tales son las palabras de sus bocas, remedan, con ello, las de sus antepasados *incrédulos* (kafaru). ¡Que Dios les confunda! ¡Como les desvían!" (9/30).
- "Tomaron por protectores a sus escribas y a sus monjes, en vez de Dios, así como al Mesías, hijo de María; cuando no se les ordenó adorar sino a un solo Dios. ¡No hay más dios que Él! ¡Glorificado sea de cuanto Le *atribuyen* (yušrikun)" (9/31).

4. EL CONCEPTO DE "YAHIL"

El concepto de "yahil" en sus diferentes formas es mencionado en el Corán 31 veces. Las formas son: yahil, yahilun, yahalah, yahiliyah, yahul, etc.

a) Un musulmán no debe escuchar a los "yahilin" (ignorantes):

- "Acepta la excusa, encomienda el bien y huye de los *ignorantes* (yahilin)" (7/199).
- "... en verdad te exhorto a que no te cuentes entre los *ignorantes* (yahilin)" (11/46).
- "Y los siervos de Dios graciabilísimo son quienes andan humildemente por la tierra, y cuando los *ignorantes* (yahilun) les hablan, les dicen: ¡Paz!" (25/63).

b) Los "yahilun" no tienen pudor:

- "Y permaneced tranquilas en vuestros hogares y no os engalanéis como las de la época de la *gentilidad* (yahiliyah)..." (33/13).

c) El "yahl" es injusticia:

- "Por cierto que ofrecimos lo confiado a los cielos, a la tierra y a las montañas, mas rehusaron encargarse de ello y temieron recibirlo, pero el hombre se encargó de ello; porque es injusto, *insensato* (yahulan)" (33/72).
- d) El "yahil" es fanático:
 - "Cuando los *incrédulos* (kafaru) fomentaron el fanatismo en sus corazones, el fanatismo de la *gentilidad* (yahiliyah), Dios infundió Su sosiego en Su apóstol lo mismo que a los creyentes, y les impuso la norma de la verdad, pues eran meritorios y más dignos de ella; porque Dios es omnisapiente" (48/26).
- e) Los errores del "yahil" son absueltos por Dios después del arrepentimiento:
 - "La absolución de Dios es tan sólo para quienes comenten el mal por *ignorancia* (yahalah) y pronto se arrepienten. A éstos Dios les absuelve, porque Dios es Sapientísimo, Prudente" (4/17).

5. EL CONCEPTO DE "A'YAMI"

El concepto de "a'yami" es mencionado en el Corán 4 veces solamente en tres ayats. En ninguna ocasión tiene un sentido religioso o malo; tiene solamente el sentido de otra lengua que la lengua árabe. Las tres ayats son las siguientes:

- a) "Bien sabemos que dicen: "Sin duda que un hombre se lo enseña". La lengua de aquél a quien aluden es *foránea* (a'yami), mientras que la de este Corán es arábica castiza" (16/103).
- b) "Y si lo hubiéramos revelado a alguno de los no-árabes (Al-A'yamin), y se lo hubiera recitado a ellos no hubieran creído en él" (26/198-199).

- c) "Y si hubiéramos revelado un Corán en lengua *foránea* (a'yami-yan), habrían dicho: "¿Por qué no fueron detalladas sus aleyas? ¿Cómo! ¿un libro *foráneo* (a'yami) y un mensajero árabe?" Diles: "Es guía y bálsamo para los creyentes, pero quienes no creen están ensordecidos y es incomprensible para ellos, como si les llamaran desde un lugar remoto" (41/44).

Se ve en las tres ayats que "a'yami" significa solamente no-árabe, ya sea lengua, libro o gente, sin ningún sentido negativo y sin ningún sentido religioso.

6. CONCLUSIÓN

En resumen, los conceptos más cercanos a infiel en el Corán son "kafir" y "mušrik". El primero es el más repulsivo desde el punto de vista islámico, ya que el "kafir" conoce la verdad y se opone a ella, El "mušrik" es el que asocia a Dios otros dioses; en otras palabras es el politeísta. Pero el "mušrik" es también el que asocia al poder de Dios otros poderes que son de la naturaleza o del dinero o de la nación. En el Islam es un error imperdonable.

El concepto de "bárbaro" no existe en sí mismo en el Corán. Dos conceptos le son cercanos: "yahil" y "a'yami". El "yahil" es el ignorante. Puede perfectamente aprender y será un "mu'min" (fiel: musulmán) o un "kafir": depende solamente de si acepta el Mensaje o no. "A'yami" significa solamente no-árabe sin ningún sentido negativo, religiosa o lingüísticamente. Como el mensaje coránico es universal, el concepto de "bárbaro" no existe y todos los seres humanos son iguales. El Corán dice: "¡Oh, humanos!, ciertamente, os creamos de un hombre y de una mujer y os dividimos en naciones y tribus para que os reconozcáis. Por cierto que el más honrado de vosotros ante Dios es el más temeroso, porque Dios es Sapientísimo y está bien enterado" (49/13).

INFIELES Y BÁRBAROS EN EL PENSAMIENTO DE IBN PAQÛDA

Joaquín Lomba
Universidad de Zaragoza

Bahya ben Yôsef Ibn Paqûda¹ es autor de la obra compuesta en árabe titulada *Kitâb al-hidâya ilâ farâ'id al-qulûb*, conocida como *Los deberes de los corazones* la cual fue traducida al hebreo con el título de *Hobôt ha-lebabôt* por Yehûdah ibn Tibbon entre 1161 y 1180. Este libro tuvo tal importancia entre el mundo judío que se tradujo a todos los idiomas del mundo habiendo tenido más de 200 ediciones, sin que nunca haya tenido ningún adversario ni dentro ni fuera del mundo judío. Por lo demás, es un libro de lectura espiritual hasta hoy entre los judíos piadosos, entre los cuales no ha encontrado jamás ningún contradictor².

El fin de la obra es lograr una interiorización de la religión, oponiendo los deberes internos o del corazón a los externos de los miembros corporales y dando un valor primordial a los primeros. A ello une una racionalización de la religión poniendo tres pilares a la misma, radicados en los deberes internos del corazón, a saber: la Razón, la Escritura y la Tradición. Para ello divide el libro en los siguientes apartados: Primero, un prólogo en que plantea el propósito de la obra. Luego, diez capítulos que son: 1. Sobre la existencia de Dios y la fe en El. Es el capítulo más filosófico y demuestra conocer muy bien la lógica de Aristóteles. Dios es incognoscible en sí mismo y solo sabemos de El que es Uno, que Existe y que es Creador. 2. El resto de la divinidad lo podemos conocer a través de las maravillas de

la creación. 3. Como consecuencia: estamos obligados a servir y someternos a Dios. 4. Y, más aún, a abandonarnos en El. 5. En nuestros actos debemos buscar la pureza de intención, queriendo solo complacerle a El. 6. Supuesta la grandeza de Dios, debemos ser humildes. 7. Y si pecamos, como es normal en el ser humano, debemos arrepentirnos. 8. Para ver nuestra actitud ante Dios, debemos examinar la conciencia. Propone treinta maneras de examinarla, demostrando una gran finura interna. 9. Sobre la vida ascética (*zuhd*) en la que rechaza al solitario y aboga por el hombre comprometido con el mundo pero, a la vez, internamente solitario junto a Dios. 10. La culminación es el amor puro a Dios. Este capítulo demuestra que la meta final es el amor, incluso místico. El libro termina con diez versos acrósticos resumiendo los diez capítulos y dos oraciones largas, en hebreo, llamadas *Tôkehâh* (Reprensión) y *Baq-qâshâh* (Súplica).

Como se ha dicho, el libro está escrito en árabe. Pero no solo eso sino que está inmerso en la cultura oficial árabe del momento, lo cual condicionará en gran medida su concepto de infiel y de bárbaro a la hora de tratar a musulmanes y cristianos, tal como veremos más adelante. Como muestra de su inmersión en la cultura árabe (y, por tanto, su permeabilidad cultural y religiosa, sin dejar en ningún momento su acendrada y firme fe mosaica), basten las consideraciones siguientes. Primero, la utilización de términos como *Allâh* y no *Yahweh* para designar a Dios, *sharî'a* para indicar la ley divina o Torah, *tawhîd* para designar la unidad de Dios, *zuhd*, para hablar de ascética, y otros muchos que son típicos del Islam. Solo pone en hebreo los versículos de la Biblia, del Talmud y las oraciones finales. Pero, sobre todo, se inspira en gran medida en la espiritualidad, la ascética y la mística de autores musulmanes orientales como al-Gazzâlî, sobre todo de su *Libro de la sabiduría acerca de las creaturas de Dios* o de una fuente común a al-Gazzâlî y a Ibn Paqûda, cuyo título sería *Libro de las pruebas y de la reflexión sobre la creación* compuesto tal vez por un teólogo cristiano imbuido por ideas helénicas. Por otro lado, se inspira muchas veces en la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza* obra compuesta por shiítas ismailíes en Oriente. Igualmente toma muchísimos elementos de las siguientes fuentes musulmanas: de la

ascética (zuhd), en la teología mutazilí y de la mística sufí oriental. Por no citar más que algunos autores que influyeron en Ibn Paqûda: Abû Tâlib al-Makkî, muerto en 996 autor de *Qût al-qulûb* o *Alimento de los corazones*, Muhâsibî, muerto en 757 y que escribió *Vigilancia de los deberes divinos*, Ibn `Alâ Jarrâz, Qushayrî, Hasan al-Basrî, Mâlik ibn Dînâr, Muhhammad ibn Wasî, Sufyân ibn `Unayna, Sarrrây Dhû-l-Nûn al-Misrî y otros. Aparte de estas fuentes musulmanas que evidencian el espíritu abierto de Ibn Paqûda hay que señalar otras como son los poetas, científicos y filósofos árabes y griegos como al-Fârâbî, Avicéna, Aristóteles, Galeno, Euclides, el neoplatonismo islámico y judío. Incluso del cristianismo, parece tomar ciertos materiales e ideas como es cuando dice que Dios sabe todo de nosotros "*aunque se trate solamente del valor de un cabello*" lo cual puede estar tomado del Evangelio de San Mateo que dice: "*Pues de vosotros, hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados*" (Mat. 10, 31). Incluso hay algún pasaje que pudiera estar sacado de los Evangelios Apócrifos. Por lo demás, están presentes en el libro multitud de cuentos didácticos y sentencias tomadas de colecciones y libros como el *Calila e Dimna* y el *Sendebâr*, traducidas por Hunayn ibn Ishâq. En fin, todo demuestra el espíritu abierto y tolerante de Ibn Paqûda, dentro del cual habrá que enmarcar ineludiblemente su tratamiento del infiel y del no creyente.

Porque del bárbaro no trata directamente. Lo que sí hace es distinguir entre: idólatras, politeístas, ateos, empleando los términos árabes: de kâfir (incrédulo, ateo, infiel), shirk (politeísmo, idolatría), `âbid al-asnâm (adorador de ídolos), wathanî (idólatra), madhaba al-thnawiyya (dualistas) y, en los textos hebreos: rahab (idolatra).

Designa como malvados a los que creyendo en Dios no le sirven y le dan la espalda: en árabe emplea muchos términos para designarlos y en hebreo habla de de rasha` que en general significa impío; en ética: malvado, perverso, depravado, inmoral, deshonesto; en lo jurídico: injusto, inicuo, delincuente, criminal, culpable; en religión: infiel.

A los cristianos, a los que alude dos veces atacándolos, pero especificando que se dirige a ellos solo en cuanto profesan la Trinidad

(nasârâ-cristianos fî tathlîth) pues da la impresión de que en moral admite su espiritualidad. De hecho, Ibn Tibbon, que vive en un ambiente más hostil al judaísmo, como es el Sureste de Francia, al traducir los deberes de los corazones al hebreo, suprime la palabra Trinidad, tal vez porque los ataca más frontal y globalmente y sin más matizaciones.

Yendo más en concreto al concepto de infiel aplicado al politeísta dice Ibn Paqûda lo siguiente:

"El politeísmo, el cual es de muchas maneras: una de ellas, el creer que hay dos o tres dioses; otra, el adorar ídolos como el sol, la luna, las estrellas, el fuego, las plantas o los animales. Otra manera de idolatría es la materialización del Creador, ensalzado sea, a pesar de saber el fin que pretende el Libro cuando emplea³ [términos corporales para describirlo]" (Los deberes de los Corazones, p. 58).

Pero para Ibn Paqûda el hipócrita, el que solo realiza actos externos de culto estando vacío su interior, el que creyendo en Dios le olvida y no le sirve pegado a las pasiones más bajas, es un malvado peor que éste dado que practica una forma más vil de idolatría

"Otra forma de idolatría es la solapada, a saber, la hipocresía consistente en la práctica de la religión de cara a los hombres, lo cual se puede llevar a cabo de muchas maneras [...]. Otra forma de idolatría es el amor a los apetitos carnales ignominiosos. Esta es una idolatría latente, porque en ella el hombre simultanea la servidumbre a su Señor con la de sus propios deseos" (Los deberes de los Corazones, p. 58).

De tal manera es peor el malvado-hipócrita que el idólatra al cual comprende y justifica mientras que al primero lo condena sin contemplaciones. Y da las siguientes razones que justifican esta actitud:

"Primera: porque el idólatra vivía en un tiempo en que no estaba prohibida la idolatría por algún Profeta que hubiera demostrado la perversidad de sus ideas mediante signos y argumentos. En cambio, el hipócrita, en su vida religiosa, sabe perfectamente por la Tradición, que está mandado el adorar sólo a Dios y que está prohibido el politeísmo y el abandonarse en otros que no sean El.

Segunda: porque el idólatra adora cosas que no se rebelan contra Dios. En cambio, el hipócrita religioso adora tanto a los hombres que no ofenden a Dios como a los que lo ofenden.

Tercera: porque el idólatra únicamente adora una sola cosa, el ídolo al que venera. Por el contrario, el hipócrita adora infinitos objetos.

Y cuarta: porque el status del idólatra no se oculta a los hombres, con lo cual éstos se pueden resguardar de su maldad pues su increencia en Dios es pública. El hipócrita, por el contrario, oculta su no creencia en Dios y, por tanto, los hombres confían en él, pudiendo así dañarles, cosa que no ocurre con el otro. Estos tales constituyen la mayor enfermedad que hay en el mundo y son llamados en nuestra lengua hipócritas, presuntuosos y seductores" (Los deberes de los Corazones, p. 179).

Según Ibn Paqûda, a esa abominable maldad nos llevan muchas circunstancias. Entre ellas: el olvido que muchas veces tenemos de los dones que Dios nos da y por los cuales estamos obligados a someter-nos a El, las muchas ocupaciones que nos absorben la atención, los innumerables deseos y pasiones incontrolables que nos arrastran, el creer que todo se lo debe uno a sí mismo y no a Dios:

"El que no se entrega a Dios, se jacta en las alegrías como si las hubiera conseguido por sí mismo, como dice el Libro: El malvado se jacta en su ambición" (Los deberes de los Corazones, p. 168).

Particular hincapié hace Ibn Paqûda a un motivo muy especial que nos convierte en malvados, a saber, la falta de humildad. Y, a este propósito, da seis ventajas que tiene el humilde, al contrapunto del malvado que carece de humildad, entre ellas estas dos: la primera es que quien es humilde se contenta con lo imprescindible, mientras que el malvado no se sacia jamás; y la cuarta es que la humildad da a quien la practica sabiduría, el malvado, en cambio, que no es humilde tampoco es sabio.

Especial importancia da también al que se hace malvado por usar el nombre de Dios en vano y blasfemar.

"Una de las cosas más feas que puede hacer el creyente es la blasfemia, como es, por ejemplo, cuando se es deslenguado y se maldice empleando el nombre de Dios. La gran mayoría de la gente hace ésto con una gran facilidad, hasta el punto de que llegan al colmo de la desvergüenza, al querer de este modo subrayar sus imprecaciones, agrandar y exagerar sus torpezas y cosas parecidas, como dice el Sabio: [...]. [Isaías, 9, 16]" (Los deberes de los Corazones, p. 317).

Y, citando el libro de los Proverbios, describe así al malvado:

"Seis cosas detesta el Señor [y una séptima la aborrece de corazón]: ojos engreídos, lengua embustera, [manos que derraman sangre inocente, corazón que maquina planes malvados, [pies que corren para la maldad] testigo falso que profiere mentiras [y el que siembra discordia entre hermanos] [Proverbios, 6, 16-19]" (Los deberes de los Corazones, p. 299).

Por fin, es tal la pésima imagen que Ibn Paqûda tiene del malvado que incluso llega a decir que es un ser irracional, peor aún y más bajo que los mismos animales:

"El que es negligente en la sumisión a Dios, a la cual está obligado por los dones personales que recibió de El [...] si no se

siente obligado por lo que le indica la razón, a pesar de que puede usarla, decae de su estatuto de animal racional, resultando, entonces, que los demás animales son mucho más nobles y dignos que él" (Los deberes de los Corazones, p. .99).

En consecuencia, al malvado le aguardan toda una serie de castigos y menosprecios, tanto por parte de Dios como de los hombres. Así, en el Capítulo tercero, *Sobre la obligación de someterse a Dios*, y en el sexto, *Sobre la humildad*, da una colección de textos bíblicos en que describe el destino que guarda Dios a los malvados:

"[Pero a los que respetan mi nombre los alumbrará el sol de la justicia [...]. Saldréis saltando como terneros del establo] pisotearéis a los malvados, que serán como polvo bajo la planta de vuestros pies [Malaquías, 3, 21]".

"Mirad que llega el día, ardiente como un horno, cuando arrogantes y malvados serán la paja: ese día futuro los abrasaré y no quedará de ellos rama ni raíz [Malaquías, 3, 19]".

"El señor sostiene a los humildes, humilla hasta el polvo a los malvados [Salmos, 147, 6]" (*Los deberes de los Corazones*, p. 211).

Y, por parte de los hombres, dice, en primer lugar, que hay que odiar a los malvados, es decir a los que se alejan de Dios; y, en segundo lugar, que hay que ser avaros con los malvados puesto que todo lo que se les da es como darle margaritas a los puercos. Lo dice hablando de las diez virtudes y vicios que el hombre debe practicar o evitar:

"Octavo: el amor y el odio. Debes amar a quien está de acuerdo contigo en la sumisión a Dios y en aquellas cosas que te proporcionarán alegría en la otra vida. Debes, en cambio, odiar a los que se resisten a tener contento a Dios, a los que van contra quienes profesan la verdad y a los que te inducen a aquellas cosas que provocan la ira de tu Señor, como dice el Libro: [Proverbios, 28, 4]. Noveno: la generosidad y la avaricia. La gene-

rosidad consiste en poner cada cosa en su lugar y en dar a los demás la virtud, ciencia y riquezas que se tienen, según lo merezcan, [...]. La avaricia hay que usarla con la gente bárbara, estúpida e ignorante de sí mismos y de los bienes que se les dan, como dice el Libro: [Proverbios, 9, 7]" (Los deberes de los Corazones, p. 129).

Más aún, dice que el malvado se ha de postrar ante el hombre honrado que no se deja arrastrar por la pasión, para corroborar lo cual da algunas citas de la Biblia:

"Los malos se doblarán ante los buenos y los malvados ante la puerta del honrado [Proverbios, 14, 19]" (Los deberes de los Corazones, p. p. 182).

"Los malos se doblarán ante los buenos y los malvados a la puerta del honrado [Proverbios, 14, 19]" (Los deberes de los Corazones, p. 207).

A pesar de todo, Ibn Paqûda, creyente firme en la bondad infinita de Dios, sabe que El está siempre dispuesto a perdonar al malvado si se arrepiente. De hecho, dedica al tema todo el capítulo Séptimo en que habla del arrepentimiento y el Octavo consagrado al tema el examen de conciencia, dando treinta maneras de hacerla. Y, para que no se piense que es una idea suya personal, cita la Biblia en la oración final llamada *Súplica*:

"Tú has dicho por la boca de tus Profetas: "Que el malvado abandone su camino y el criminal sus planes que regrese al Señor y El tendrá piedad; a nuestro Dios que es rico en perdón [Isaías, 55, 7]" (Los deberes de los Corazones, p. 340).

Y es curiosa la consideración que hace sobre la maldad cuando compara al santo que nunca ha pecado con el malvado arrepentido. En el fondo, está presente el tema antes dicho de la humildad y de la falta

de ésta que nos puede conducir a la maldad. Veamos lo que el mismo Ibn Paqûda dice:

"Respecto al tema de si el que se arrepiente de sus pecados es equiparable al santo que nunca ha pecado, digo lo siguiente: algunos arrepentidos valen lo mismo que los santos que no han cometido ninguna falta; otros, son mejores que éstos; y, por fin, algunos santos superan a los arrepentidos aunque éstos últimos se retracten de sus pecados" (Los deberes de los Corazones, p. 238).

Y explica estas tres categorías de la siguiente manera: la primera clase, es la de los que se arrepienten de haber cometido pecados leves, con lo cual son iguales que los santos que nunca han pecado. La segunda la de los arrepentidos de pecados leves que son superiores a los que nunca han pecado, la describe así:

"si, después de hacerlo, se arrepiente del todo de su pecado, cumpliendo todas las condiciones del arrepentimiento; si tiene siempre presente su pecado; si pide perdón continuamente por él; si se avergüenza profundamente ante Dios; si penetra en su corazón el temor por el castigo; si se quiebra su alma; si no cesa de acatar y de ser sumiso a Dios; si su pecado es un medio para humillarse y esforzarse para cumplir los deberes para con Dios; si no se vanagloria por sus buenas acciones ni las estima en mucho ni se jacta de ellas; y si tiene cuidado de permanecer toda su vida libre de caídas y deslices. Pues puede ocurrir que el santo no se humille con la humildad que tiene el arrepentido, tal como lo hemos descrito, y que no esté a salvo del orgullo, altanería y vanidad por sus buenas obras [...].

Un santo decía a sus discípulos: no tenéis ningún pecado, tengo miedo de que os sobrevenga algo más grave que el pecado. Y le preguntaron qué mal tan grave podía ser aquel, mayor aún que los pecados. Y les contestó:

La tercera clase es de los que cometen pecados muy graves (los castigados con la pena de muerte por los hombres o por la excomunión por parte de Dios: la infidelidad radical) serán perdonados con determinadas garantías, pero serán inferiores a los santos" (Los deberes de los Corazones, p. 238-239).

Ibn Paqûda, tras estas reflexiones, se pregunta por qué los malvados consiguen los medios de subsistencia con comodidad y fácilmente mientras que los hombres fieles y honestos lo hacen en ocasiones con muchas penalidades o incluso no los consiguen. Y da la explicación que la misma Escritura nos ofrece:

"El Profeta abrevió la respuesta explicativa de todo esto, porque las causas de que los santos sufran penalidades y los malvados reciban beneficios en este mundo, son diversas. Así, el Libro nos advierte de ello con este dicho: [Deuteronomio, 29, 28]. Y el sabio dice algo parecido: "Si ves en una provincia oprimido al pobre, conculcados el derecho y la justicia, no te extrañes de tal situación [cada autoridad tiene una superior y una suprema vigila sobre todas]" [Eclesiastés, 5, 7]. Y, por fin, dice el Libro: [Deuteronomio, 32, 4]" (Los deberes de los Corazones, p. 145).

A todo lo cual, el mismo Ibn Paqûda añade sus propias razones de por qué al hombre virtuoso le cuesta lograr el sustento, mientras que a los malvados les es más fácil:

"O por algún pecado anteriormente cometido que debe pagar ya en esta vida [...] o porque Dios quiere compensarle en la otra vida [...], o para que se patentice su paciencia y perseverancia en su sumisión a Dios, de modo que sigan su ejemplo los demás, [...]. Puede ser también debido a la desobediencia cometida contra Dios por las gentes de su tiempo: Dios pone entonces a prueba al justo con la pobreza, con la penuria y con la enfermedad a fin de que se manifieste su virtud y sumisión a

Dios, en contraste con los demás que le rodean [...]. También puede deberse a que tuvo poco celo en hacer que prevaleciese entre sus contemporáneos el cumplimiento de los deberes divinos [...]. Por otra parte, el hecho de que Dios conceda favores a quienes le son infieles se debe, a veces, a alguna buena acción que los tales hicieron anteriormente y por la cual Dios les premia en esta vida [...]. Puede deberse también a que los bienes de que disfrutaban los malvados son sólo un depósito que Dios les ha concedido para entregárselo El luego a alguno que sea justo y que lo merezca [...]. Puede también deberse a que las riquezas sean la causa de la ruina y desgracia del malvado [...]. Puede acontecer también que Dios, al concederle estas riquezas, espere pacientemente a que el pecador se arrepienta y se haga así merecedor de ellas [...]. También cabe que la fortuna del malvado se deba a algún mérito que adquirió algún antecesor suyo y que hizo que su hijo fuera merecedor de ciertos beneficios [...]. Y, finalmente, en ocasiones, estas riquezas sirven para probar a los hipócritas que tienen pérfidas intenciones y pensamientos perversos, pues éstos, al ver que los malvados prosperan, se dedican a adularlos y a imitar sus acciones, yendo así contra la sumisión a Dios. De este modo, el que es puro ante Dios brilla a todas luces y se reconoce públicamente al justo que se somete verdaderamente a Dios, porque muestra su paciencia cuando le tiranizan y censuran los demás, por lo cual alcanzarán de Dios, ensalzado sea, un premio" (Los deberes de los Corazones, p. 146-147).

Finalmente, Ibn Paqûda, además, advierte que el hecho de que a los malvados les vaya bien puede constituir una tentación del demonio para con el justo. Así, pone en aviso contra esta tentación de este modo:

"Y si te alcanza la desgracia, la pasión te recordará la felicidad que tienen los infieles y los bienes de que disfrutaban los malvados [...]. Y así, la pasión te dirá: "Este mal te ha venido única-

mente porque te has dedicado por completo a someterte a Dios y a cumplir sus mandamientos, siendo así que no tienes fuerzas para hacerlo, dada la enorme fatiga que ello supone y la lejanía del fin que te propones. Pero si apartases de ti esta ocupación y te tomaras un respiro, disfrutarías de tus cosas, como ves que hacen los pecadores" (Los deberes de los Corazones, p. 198).

Concluyendo esta breve exposición, digamos que Ibn Paqûda es implacable con los que, en primer lugar, no admiten al Dios Uno, es decir, con los infieles convictos que niegan a Dios, pero también con los que admiten dos dioses (maniqueos, por ejemplo) y con los cristianos trinitarios. En segundo lugar con quienes admitiendo a Dios no se someten a El y no cumplen su ley. A éstos, incluso los pone por debajo de los animales, como hemos visto, y les anuncia castigos y desgracias tanto por parte de Dios como de los hombres.

Por otro lado, el mismo Ibn Paqûda fue, a la vez, un hombre tolerante, abierto a otras maneras de pensar, prueba de lo cual es la asimilación total de la cultura árabe en que vivió y el aprovechamiento de cuanto le parecía bueno para la felicidad y destino últimos del hombre. Posiblemente, a pesar de la dureza con que trataba a infieles y malvados, prevalecía en su corazón el amor. Ese amor que le llevaba a pensar en las excelencias del arrepentimiento del malvado y a terminar su libro con un precioso capítulo dedicado al amor. Pero no hacía falta llegar a este cierre de la obra y a centrar el amor solo en Dios. El artículo segundo del capítulo cuarto, lo dedica a cómo debemos amar y confiar en los demás seres humanos y en el artículo quinto del capítulo quinto leemos:

"¿Cómo voy a aborrecer a quien Dios ama y a humillar a quien Dios honra? [...]. Esto no es dar en justicia a Dios, ensalzado sea, lo que debo darle; pues, por su amor, tengo la obligación de amar a quien ama a Dios y de honrar a quien honra a Dios" (Los deberes de los Corazones, p. 200).

Lo cual recuerda aquello del sufí murciano Ibn Arabî (posterior a Ibn Paqûda) y que viene a cuento citarlo puesto que Ibn Paqûda vivió en el mismo ambiente y aprendió muchas cosas, como hemos visto, del mundo sufí musulmán:

*"Hubo un tiempo en que reprochaba a mi prójimo
el que su religión no estuviera próxima a la mía.
Pero ahora ya caben en mi corazón todas las formas
pues es prado de gacelas, monasterio de monjes,
Templo de Buda, Kaaba de peregrinos,
Tablas de la Torá, Versículos del Evangelio
y Aleyas del Corán.
Doquier cabalgue el Amor
con su doctrina me oriento.
Sólo el Amor, sólo,
es mi única fe
y mi creencia eterna".*

Notas

¹ Ibn Paqûda nació en Saraqusta, la actual Zaragoza, capital de la llamada Frontera Superior y parece que su floruit estuvo en torno a 1080. Le tocó vivir en su ciudad natal en la época de los Reinos de Taifas en un momento de gran altura científica y filosófica de la única cultura que había, la árabe, protagonizada por musulmanes, sobre todo y por judíos. Fue dayyan o juez de la comunidad judía de Zaragoza. Tuvo dos sobrenombres: ha-zaqen, el anciano y ha-hasid, el moralista (es obvio por la índole de la obra que escribió y por ser dayyan). Pudo dedicarse al comercio (tierras o tejidos) a las vista de las alusiones que hay en su libro.

² Ver mi traducción al castellano *Los deberes de los corazones*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994. Las citas que haga irán referidas a esta traducción con el título indicado. Puede verse un resumen de su pensamiento, junto con una selección de textos en mi pequeño libro *Ibn Paqûda* Ed. del Orto, Madrid, 1997. Y un estudio más extenso, Vajda, G., *La teología ascética de Bahya ibn Paqûda*, Madrid, 1950.

³ Utilizo corchetes cuando añadido algo que no está en el texto árabe o hebreo pero que ayuda a entender el texto.

INFIELES Y BÁRBAROS EN EL PENSAMIENTO DE TOMÁS DE AQUINO

Jacinto Choza
Universidad de Sevilla

1. INFIELES Y GENTILES EN EL SIGLO XIII EUROPEO

El tema de los infieles en general aparece tratado por Tomás de Aquino en la *Suma teológica* a propósito del pecado de infidelidad, del sacramento del bautismo y de los impedimentos para contraer matrimonio. Para comprenderlo en su contexto es preciso ubicarlo en el marco general de la Suma, y esta, a su vez, en la sociedad y cultura en cuyo seno se elabora.

La *Suma teológica* es un conjunto de 18 tratados agrupados en cinco partes según la siguiente organización:

Prima pars (I): 1) tratado de Dios, 2) de la creación de los ángeles, 3) de la creación del mundo, 4) de la creación del hombre, 5) del gobierno del mundo y providencia. El primer bloque está integrado, pues, por la teología y la metafísica, la cosmología y la antropología filosófica y la psicología racional.

Secunda pars, dividida en dos, primera parte y segunda parte:

Prima Secundae (I-II): 1) tratado del fin último del hombre, 2) tratado de los actos humanos, 3) tratado de las pasiones, 4) tratado de los hábitos y las virtudes en general, 5) tratado de los vicios y pecados en general, 6) tratado de la ley, 7) tratado de la gracia. El segundo bloque lo forman la antropología filosófica, la psicología racional, la ética y la filosofía del derecho y de la sociedad.

Secunda Secundae (II-II): 1) tratado de las virtudes teologales, 2) tratado de las virtudes morales, 3) tratado de los géneros de vida y estados de perfección. El tercer bloque está íntegramente dedicado a la teología moral incluyendo también una parte de la teología de la Iglesia.

Tertia pars (III): 1) tratado de la encarnación del Verbo, 2) tratado de los sacramentos (bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia). El cuarto bloque, interrumpido por la muerte en 1275, está compuesto por la teología de la redención y la salvación, y la teología de los sacramentos.

Supplementum (Sup.), elaborado por Reginaldo de Piperno con las notas de Tomás y que contiene: tratado de los sacramentos (penitencia, unción de enfermos, órdenes sagradas y matrimonio), 3) tratado de las últimas cosas (muerte, resurrección, juicio, salvación y condenación eternas). El quinto y último bloque lo componen la teología de Cristo y de la Iglesia.

La estructura completa de la *Suma* corresponde pues al esquema según el cual todo sale de Dios para retornar a él, a través de la caída original y de la redención llevada a cabo por Cristo mediante la Iglesia. La Iglesia es la 'ciudad celestial' que acoge en sí al entero género humano y lo conduce a la salvación.

Dentro de ese esquema, los infieles aparecen como los ciudadanos de la 'civitas terrena' que todavía no forman parte de la 'civitas Dei', y que se encuentran en diversas relaciones respecto de ella. En concreto, los lugares donde se establece la definición y clasificación de los infieles son: en el tratado de las virtudes teologales, las cuestiones sobre los pecados contra la fe y, en concreto, la infidelidad (II-II q.10), la herejía (q. 11) y la apostasía (q. 13); y en el tratado de los sacramentos, la cuestión sobre los sujetos del bautismo (III, q. 68) y la cuestión sobre los impedimentos de disparidad de culto para contraer matrimonio (Sup., q. 59).

Por otra parte, la *Suma teológica* expresa un orden epistemológico y metafísico que se corresponde con un orden jurídico institucional y con un orden sociológico urbanístico. La ciudad cristiana es la 'civitas Dei', en la que se realiza de un modo público la redención de Cristo a

través de los sacramentos, que son los ritos de iniciación a la vida cristiana en general y a los diferentes tipos de vida en particular. El bautismo confiere la ciudadanía de la 'civitas Dei' y santifica el nacimiento, mientras que la unción de enfermos y las exequias acompañan al alma a la vida eterna ya 'in patria'. El matrimonio consagra la unión de los esposos que engendrarán nuevos fieles para el reino; el sacramento del orden establece el conjunto de ministros que dispensan la gracia divina; la penitencia marca los tiempos de espera de la redención y la eucaristía los de su cumplimiento. El año está dividido en adviento y navidad, cuaresma y pascua de resurrección, y la semana en días de feria o de *nec-otium* en que los hombres se ocupan de los quehaceres productivos, y en días de fiesta, en los que se conmemora el séptimo o último día de la creación en el que Dios descansó, y, sobre todo, se celebra el "primer día de la semana", en el que Cristo resucitó y que prefigura ya el "descanso, *otium*, o *festas aeterna*".

Como es obvio, semejante organización del tiempo requiere una correspondiente organización del espacio. Los bautismos y exequias, los matrimonios, ordenaciones y coronaciones, se celebran en el templo, y lo mismo los ritos penitenciales y eucarísticos, tanto los anuales como los semanales. A su vez, las actividades productivas están institucionalizadas según gremios, que tienen también su correspondiente santo patrón, con sus ceremonias y fiestas sagradas, por lo cual el templo es el centro radial de la 'civitas Dei', cuya estructura empírica, urbanística, está en correspondencia con una funcionalidad social.

El siglo XIII es el gran siglo de las catedrales, los templos de máximo rango, que constituyen el centro de la ciudad medieval cristiana, la cual se desarrolla sobre los modelos sociales urbanísticos de la ciudad greco romana, en marcado contraste con la ciudad islámica.

La ciudad greco romana se caracteriza por estar constituida por calles y plazas que sirven como espacios de tránsito y de reunión, donde las viviendas muestran en sus fachadas las características de las familias que las habitan (bien por los blasones y escudos, bien por la calidad, belleza y amplitud de la edificación), donde los establecimientos comerciales y artesanales exhiben ante los ciudadanos los servicios que prestan, y donde los edificios públicos marcan el ritmo

de la vida social mediante unas actividades en las que participa un buen número de ciudadanos bajo la dirección de unas autoridades elegidas generalmente por ellos.

Tras el abandono de las ciudades subsiguiente a la caída del imperio romano, la ciudad medieval cristiana comienza a generarse en el siglo XI a partir de núcleos feudales formados por castillos, monasterios, abadías, sedes episcopales, etc., y reproduce la forma de la ciudad greco romana, con unos límites definidos mediante una muralla, un centro ocupado por la catedral, unos edificios públicos que expresan la vida de la ciudad como la audiencia, el ayuntamiento, el mercado, la universidad en su caso, etc., y unas calles dispuestas en torno al centro y que conducen a él y en las que se hacen públicas las actividades artesanales y mercantiles de sus habitantes y la nobleza y alcurnia de sus principales. Ejemplo paradigmático de esa ciudad medieval son los cascos viejos de Londres, Bruselas, Bremen, numerosas ciudades de Francia e Italia, y en España, los núcleos antiguos de Avila, Burgos, Vitoria, Pamplona, Logroño, y numerosos pueblos esparcidos por toda la geografía peninsular, especialmente en lo que fue el camino de Santiago¹.

Pues bien, la ciudad medieval cristiana muestra una organización de la vida social que está en correspondencia con el ordenamiento de una *Suma teológica*. El centro lo ocupan Dios y sus ministros más directos, después y en determinada relación con él se sitúan los hombres, cuyas actividades tienen por meta referirse a él, como los tratados de la Suma y como las calles de la ciudad, según un orden y unas características reguladas ciertamente por la naturaleza de cada actividad, pero también según el orden de la ley y de la gracia divinas, que inspiran y elevan las leyes humanas.

Sevilla mantiene la estructura de la ciudad medieval en una parte del casco viejo. En el centro está la catedral, en su costado sureste el palacio fortaleza de los Trastamara, y unos pocos metros en dirección noroeste el ayuntamiento, la audiencia, las antiguas prisiones, y alrededor las calles con los establecimientos gremiales, palacios de nobles y conventos. Pero en Sevilla son igualmente perceptibles los rasgos de la ciudad islámica, muy diferentes de la ciudad medieval cristiana.

La ciudad islámica no tiene calles en el sentido greco romano del término. Las calles no son el espacio donde se hace pública la condición y actividad de sus habitantes, y tampoco son lugar de tránsito hacia ningún sitio público, sino los pasadizos para acceder al interior de las viviendas, por eso la ciudad tiene aspecto de recogimiento, de laberinto, de amasijo de vericuetos que no conducen a ninguna parte (pública). No está organizada de fuera adentro, sino de dentro a fuera; en ella faltan el ágora, los locales para las asambleas ciudadanas, los circos, teatros, anfiteatros, estadios, etc., y su parte más importante es la puerta, bastante más monumental que la de la ciudad medieval, donde se sitúa un patio de armas y donde se establecen los zocos y mercados.

Es una ciudad privada e intimista, en todo lo cual *"juega también una parte importante el sentido igualatorio de la religión de Mahoma"*². Ese es el aspecto de El Cairo, Rabat, Fez, Samarcanda, y, en España, de determinadas zonas de Zaragoza, Toledo, Granada, Málaga, Córdoba y Sevilla, ciudades que en algunos casos han adquirido, a través de la fusión entre lo islámico y lo medieval, la forma de ciudad-convento en un sentido muy peculiar. *"No es que otras ciudades europeas no tuvieran dentro de los muros y en los arrabales numerosos conventos, pero no pasaron de ser ciudades con conventos, mientras que las nuestras acabaron siendo, en algunos casos, conventos hechos ciudad"*³.

La vida se organiza y se gestiona en términos urbanísticos no menos que en términos jurídicos y teológicos, de manera que el orden y el movimiento que generan por fuera las ciudades lo generan asimismo por dentro el derecho y la religión. Tanto en la sociedad islámica como en la medieval cristiana del siglo XIII, la interpretación pública de la realidad se establece en términos religiosos, con la diferencia de que "lo público" es más débil y difuso en el mundo islámico que en el cristiano greco romano, donde el ordenamiento político se subroga en el religioso y lo desarrolla en los aspectos seculares particulares.

El marcado carácter y la amplitud que tiene lo público en el siglo XIII europeo se parece más, en algunos aspectos, al sentido de lo

público de las sociedades europeas actuales que al de las islámicas medievales o contemporáneas, pero con la diferencia de que ahora la interpretación pública de la realidad se establece en términos políticos aconfesionales, lo cual resulta bastante ajeno al siglo XIII, tanto al cristiano como al islámico.

Teniendo en cuenta esta alteración de parámetros, cabe decir que el tratamiento que la *Suma teológica* hace de la infidelidad y los infieles a propósito de la fe, del bautismo y del matrimonio, correspondería, en términos de lo que Karl Manheim llamó interpretación pública de la realidad, al tratamiento que hace nuestro *Código penal* de los "*Delitos contra la seguridad exterior del estado*" (Libro II, Título I) y contra la "*seguridad interior*" (Título II), a tenor de los "*derechos y deberes fundamentales*" que se establecen en el Título I de la Constitución Española según lo establecido en el capítulo I "*De los españoles y los extranjeros*".

Así, el bautismo del siglo XIII correspondería, también en términos de interpretación pública de la realidad, a la actual nacionalidad, en cuanto que mediante él se adquiriría la condición de ciudadano de la "*civitas Dei*", es decir, de la Iglesia visible, y el conjunto de los infieles se correspondería con lo que actualmente denominamos "extranjeros" e "inmigrantes ilegales" por una parte, o bien con el conjunto de lo que llamamos "nacionalistas" y "terroristas" por otra, es decir, con los españoles que incurren en delitos contra la seguridad del Estado.

Una vez que "los infieles" quedan situados en su contexto teológico y sociocultural, podemos examinar lo que dice de ellos Tomás de Aquino.

2. LOS INFIELES EN LA SUMA TEOLÓGICA DE TOMÁS DE AQUINO

Para la exposición del tema de los infieles en la *Suma teológica* voy a seguir el trabajo de Alexander Broadie "Aquinas and problems of his time", publicado en *Medievalia Lovaniensia*, Leuven University Press & Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, pp. 57-68 porque el análisis que nos interesa está realizado ahí por nuestro colega de la Uni-

versidad de Glasgow, y porque lo ha hecho desde la perspectiva de un judío que además de conocer bien la historia de su pueblo es un especialista en historia de la filosofía medieval. Por lo demás, el punto de vista judío tiene relevancia porque los judíos, junto con los herejes y los apóstatas, son los infieles de los que Tomás se ocupa directa y diferenciadamente, mientras que a los demás los incluye en la categoría genérica de paganos o gentiles, entre los que cuenta a los "sarracenos".

Tomás de Aquino define la infidelidad como la situación o la actitud de quienes están fuera de la fe cristiana, es decir, la de aquellos que no aceptan la *lex nova*, o nueva alianza entre Dios y los hombres traída por Cristo, y que cumple y reemplaza a la *lex vetus*, o antigua alianza de Dios con Abraham y sus descendientes. El principal objetivo de la ley divina es establecer la *amicitia* entre Dios y el hombre⁴, la cual no puede lograrse hasta que los hombres sean buenos, y así es como Tomás entiende el mandato levítico "*Sanctus eritis quoniam ego sanctus sum*"⁵. Este es el propósito con el que se promulgan los preceptos del decálogo perteneciente a la *lex vetus*, la cual, como toda ley y doctrina, "*manifiesta su carácter de buena en la medida en que concuerda con la razón*"⁶.

Pero en la *lex vetus*, además de preceptos morales, que tienen por objeto hacer buenos a los hombres y que no son alterados por la venida de Cristo, hay preceptos judiciales y preceptos ceremoniales, que tienen por objeto preparar específicamente la venida de Cristo. Los preceptos judiciales, en la medida en que concuerdan con la razón natural, no quedan alterados en su validez por la venida de Cristo, pero los ceremoniales, que solamente tienen como objeto esa preparación, pierden su sentido y validez cuando acontece la venida. Por eso los primeros son "preceptos de muerte" (*praecepta mortua*) en cuanto que no comunican la vida, o sea, la gracia de Cristo, y los segundos "preceptos mortíferos" (*praecepta mortifera*), en cuanto que implican un rechazo de Cristo, lo que para Tomás constituye un pecado mortal. La alianza de Dios con los hombres que aceptan a Cristo es la nueva, última y definitiva alianza de Dios con el género humano.

Desde la perspectiva de los judíos, la historia resulta según otra versión. Para la mayoría de ellos, habitantes de la diáspora y que nunca vivieron la predicación de Cristo ni la posterior destrucción de Jerusalén, Cristo puede ser un profeta, incluso descendiente de David, pero la alianza de Dios, *lex vetus* para Tomás, se sigue manteniendo mediante la observancia de la ley como se mantuvo durante el exilio y cautividad en Babilonia durante el siglo VI a.C., de manera que el pacto con los que aceptan a Cristo no anula el pacto de Dios con los hombres, que es universal y único y no tiene por qué desaparecer ante ningún otro.

Para Tomás, sin embargo, dado el carácter igualmente universal de la *lex nova*, siempre hay una correlación entre su no aceptación, o sea, entre la infidelidad, y el pecado, pero como hay diferentes tipos de no aceptación, los tipos de infieles se establecen según la gravedad del pecado. No es lo mismo la infidelidad de los que simplemente no tienen fe que la de los que se oponen positivamente a ella. Por una parte están los paganos y gentiles, a los cuales el cristianismo nunca se ha presentado como una alternativa real, y por otra los judíos y los herejes, los cuales, habiendo aceptado la fe luego se han opuesto a ella. Pero a su vez hay diferencia entre los judíos y los herejes, porque los primeros, habiendo aceptado a Cristo en su forma prefigurada, lo rechazan luego como encarnado, mientras que los herejes lo rechazan después de haberlo aceptado en su forma encarnada. La clasificación de los infieles que Tomás lleva a cabo es, consiguientemente, tripartita: paganos, judíos y herejes.

Según esta clasificación, Tomás establece una correlación entre infidelidad y pecado en cuanto sostiene que aceptar la fe es como hacer una promesa⁹, que implica una serie de obligaciones por parte del agente. En el caso de los herejes la promesa obliga a mantener la fe que ha sido aceptada, y en el de los judíos la que está prefigurada en la *lex vetus*, pero como los judíos no han hecho ningún tipo de promesa a Cristo encarnado, el pecado de los herejes es más grave y culpable que el de aquellos.

Por otra parte, además de la clasificación de los infieles según la culpabilidad, Tomás establece otra jerarquía según el grado de corrup-

ción de la fe que lleva consigo la infidelidad. Desde esta perspectiva, el mayor grado de corrupción se da entre los paganos y gentiles, porque su sistema de creencias es el más alejado de los dogmas de la Iglesia; un grado menor se da en el sistema de creencias de los judíos, constituido por el Viejo Testamento, libro cuyas enseñanzas son aceptadas también por la Iglesia, y el grado menor se da entre los herejes, cuyos dogmas y creencias son los mismos de los cristianos. Así pues, los judíos ocupan la posición intermedia en la escala de la gravedad del pecado y en la de la corrupción de la fe.

Una vez establecidas las diversas clases de infieles, Tomás aborda las cuestiones prácticas respecto a la tolerancia y la exclusión de cada uno de ellos de la vida pública, que viene determinada precisamente por la fe, a saber, si debe haber disputa pública con los infieles (q. 10, a. 7), si los infieles pueden ser forzados a aceptar la fe (a. 8), si puede haber comunión con los infieles (a. 9), si los infieles pueden tener dominio y autoridad sobre los fieles (a. 10), si se deben tolerar los ritos de los infieles (a. 11), y si los hijos de los judíos y otros infieles pueden ser bautizados contra la voluntad de los padres (a. 12).

Por lo que se refiere al primer interrogante, Tomás considera que la disputa pública se puede mantener aunque con ciertas precauciones.

*"La disputatio religiosa era, por supuesto, característica de la Iglesia medieval, y hacia el siglo XIII tales disputationes habían llegado a ser un lugar común. Una posible razón para ello consistía precisamente en la firme creencia, ampliamente compartida, de que muchas de las convicciones fundamentales de la Iglesia eran susceptibles de prueba racional. Desde este supuesto, se sigue evidentemente una conclusión práctica, a saber, que los infieles podían ser puestos frente a esas pruebas. Pues en la medida en que los infieles tuvieran alguna capacidad de pensamiento racional, un poco de lógica podría obtener lo que todas las exhortaciones del mundo no conseguirían nunca. Desde esta perspectiva, el camino hacia la Iglesia universal resultaba el camino natural para los infieles"*¹⁰.

Por lo que se refiere a los judíos en concreto, la disputa tenía especiales atractivos, por tratarse de infieles más vulnerables a la actividad misionera que los paganos y gentiles en la medida en que, por una parte, conocían el Talmud y podían argumentar sobre él, y, por otra, tenían el estatus de *servi camerae regis*, y eran, teóricamente, propiedad de los señores seculares fieles, por lo cual no tenían ascendiente sobre ellos¹¹. De todas formas, Tomás mantiene que la *disputatio* debe celebrarse cuidando que no se siga daño para las almas de los fieles, lo cual, según se registra en los informes de la época, era en efecto algo frecuente, pero sólo en determinados ambientes, ya que resultaba completamente inútil entre los iletrados.

En lo que respecta a si pueden ser forzados a aceptar la fe, Tomás sostiene que los judíos no deben ser objeto de violencia alguna, porque dicha aceptación es un acto de la voluntad y la voluntad no puede ser forzada¹², aunque se puede ejercer violencia sobre ellos para evitar que impidan a otros aceptar y practicar la fe cristiana. En cambio, en lo que se refiere a los herejes y apóstatas la situación es muy distinta; en la medida en que han hecho una promesa pueden y deben ser forzados a cumplirla, porque el compromiso de mantener las promesas es absoluto, por eso la fuerza es legítima para hacer que los renegados acepten la fe de la Iglesia. Esta es la enseñanza de Tomás, que no siempre coincide con la práctica de la Iglesia, por lo cual la autoridad del Aquinate no puede ser aducida en apoyo de ninguna práctica encaminada a forzar a los judíos a aceptar la fe cristiana, aunque, como tampoco el tomismo coincide con Tomás, podría encontrarse en él fundamento para algunas de esas prácticas.

Así pues, con los infieles, y especialmente con los judíos, se puede disputar de cuestiones de fe, por una parte, y, por otra, no se les puede forzar a que la acepten. En cuanto a la comunicación con ellos, cuando se trata de los judíos, y una vez garantizado que no hay riesgo para las almas de los fieles, la comunicación está permitida; en cambio, si hay riesgo debe prohibirse completamente. Por su parte, los herejes y apóstatas deben quedar completamente excluidos de la comunidad¹³.

Por lo que se refiere a la posesión o dominio de los infieles sobre los fieles, Tomás mantiene que, si se trata de un dominio nuevo, no

debe tolerarse de ninguna manera, pero si se trata de uno ya establecido, entonces hay que atender a las circunstancias, y en unos casos la Iglesia anula esa servidumbre, y en otros la tolera para no causar escándalo. En concreto, los siervos de los judíos, cuando aceptan la fe cristiana deben ser liberados sin pagar ningún precio "*si es vernaculus, es decir, nacido en servidumbre; e igualmente si, siendo infiel, fue comprado para servidumbre*", en cambio, si fue comprado "*ad merca-tionem*" debe ser puesto a la venta en un plazo inferior a tres meses. Tomás no cree que esta "*expropiación forzosa*" requiera ningún tipo de indemnización. "*En esto la Iglesia no comete ninguna injusticia porque, siendo los judíos siervos de la Iglesia, puede ésta disponer de las cosas de ellos, de la misma manera que los príncipes seculares promulgaron muchas leyes para sus súbditos con objeto de favorecer la libertad*". Aunque en determinados casos la Iglesia no lo hace "*para evitar escándalo. Como también el Señor (Mt. 17, 24 ss) manifestó que podía excusarse de pagar tributo 'porque los hijos son libres', y sin embargo pagó el tributo para evitar escándalo*"¹⁴. Es decir, Tomás parece mantener que la "expropiación forzosa" no requiere indemnización cuando se trata de una especie de "nacionalización de la libertad de los súbditos" o de un rescate de ella.

En cuanto a tolerar los ritos y prácticas judías, "el ordenamiento humano se deriva del divino, y debe imitarlo", y así como el gobierno divino no excluye del universo todo mal posible, tampoco debe hacerlo el gobierno de la Iglesia, pues a veces tolerando los males se gana más que prohibiéndolos, porque de ello se seguirían mayores males. En este punto Tomás recurre a la autoridad de Agustín: "*Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus*"¹⁵, si se prohíbe la prostitución, la concupiscencia se desmandará por todas partes. Algo así ocurriría prohibiendo los ritos de los judíos, que se seguirían mayores males. Por otra parte, los ritos de los judíos son iguales que los de los cristianos, y en ese sentido prueban la verdad de la fe cristiana, pues son como una reliquia fósil de la expectación ante la venida de Cristo¹⁶. Así pues, aunque observaban un pacto permanentemente vivo, y aunque hubieran deseado un título de legitimidad algo más favorable que el de las prostitutas, los judíos quedaban de esta manera

facultados para practicar sus ritos en la Europa medieval, y así es como siguieron durante largo tiempo. En cambio, los ritos de paganos y gentiles, por carecer de todo trazo de redención, no alcanzan esa actitud de tolerancia.

Los niños judíos, porque no tienen voluntad, podrían ser bautizados por la fuerza en contra de la voluntad de los padres, y así se impediría que los judíos eviten el acercamiento de los niños al cristianismo, pero en este punto, y aunque el argumento pueda considerarse, Tomás sostiene que la costumbre de la Iglesia nunca ha sido esa, y que una práctica permanente asistida por el Espíritu Santo tiene más fuerza que un argumento racional en contra, por lo cual no conviene bautizarlos. Por otra parte, semejante práctica *"repugna a la justicia natural"*. *"El hijo es naturalmente algo del padre. Al principio no se distingue de los padres en cuanto al cuerpo mientras se encuentra en el útero materno. Después, cuando ha salido del útero y mientras no tiene uso de razón, se encuentra bajo los cuidados paternos como en un cierto útero espiritual. [...] Cuando empieza a tener uso de razón, [el niño] ya empieza a ser suyo, y puede proveer por y para sí mismo en las cosas que son de derecho divino o de derecho natural. Entonces puede ser movido a la fe no mediante coacción, sino mediante persuasión, y puede también aceptar la fe y ser bautizado en contra de la voluntad de los padres"*¹⁷.

La doctrina de Tomás en general, y sobre los infieles en particular, aunque recoge el derecho de la Iglesia y sus prácticas, y aunque a su vez es asumida también por la Iglesia como autoridad universal y punto de referencia permanente, no coincide, como ya se ha dicho, ni con la práctica de la Iglesia en todo tiempo y lugar, ni con la enseñanza del tomismo como doctrina preeminente en la Iglesia, pero sí corresponde a una época y a un talante personal que se refleja en el modo de abordar los problemas de su tiempo. Para acabar de obtener una visión completa de los planteamientos examinados, es pertinente ahora analizar la equivalencia de esos problemas en una época y cultura como la nuestra.

3. EXCLUSIÓN SOCIAL Y TOLERANCIA

El horizonte axiológico del medievo europeo venía dado por la fe cristiana, como el del siglo XX occidental viene dado por la declaración de Derechos humanos de 1948, de manera que elevar al hombre a su máxima dignidad era entonces cristianizar como lo es ahora democratizar, por lo que tanto una cosa como otra quedaban moralmente legitimadas. Lo que hacía iguales a todos los hombres en el medievo era haber sido creados y redimidos por Dios, lo cual era perfectamente congruente con la naturaleza y la razón humanas, y lo que les hace iguales en la modernidad es la misma naturaleza y razón.

Naturalmente, ese era el punto de vista de la cristiandad de entonces y de las democracias occidentales ahora, aunque los judíos y gentiles de entonces dieran otra versión de la historia, así como los judíos y gentiles de ahora.

Aplicando el esquema tripartito de Tomás a las democracias occidentales, y nuevamente en términos de interpretación pública de la realidad, los herejes y apóstatas serían aquellos que teniendo la nacionalidad española, y habiendo aceptado por tanto la declaración universal de Derechos humanos de 1948, rechazan esa nacionalidad y atentan contra algunos de esos Derechos humanos, por lo cual, siguiendo los principios de Tomás, podrían ser obligados por la fuerza a aceptar ambas cosas, y esa es, en líneas generales, la práctica del gobierno español y de los demás gobiernos occidentales para quienes muestran ese comportamiento, a saber, los nacionalistas separatistas y, sobre todo, los terroristas, en quienes reaparecen las características de la peor de las herejías.

A los paganos y gentiles del siglo XIII corresponderían los habitantes de los países que no han aceptado la declaración de 1948, e incluso los de aquellos países cuyos gobiernos sí la han aceptado pero no la han transmitido y aplicado a los ciudadanos en grado suficiente. En este apartado podrían entrar un buen número de países africanos y asiáticos, entre los que quedarían incluidos un cierto número de países islámicos y de otras confesiones religiosas.

Finalmente, a los judíos de la Europa medieval podrían corresponder los inmigrantes del tercer mundo en los países europeos. No sólo en cuanto pertenecientes a países que observan la *lex vetus* del antiguo régimen o de los regímenes pre-democráticos, ni sólo en cuanto que aspiran a la *lex nova* de la nueva *civitas Dei*, sino, sobre todo, en cuanto que tampoco tienen propiamente la condición de "ciudadanos" mientras no obtengan la nacionalidad en alguno de los países occidentales, como los turcos en Alemania, los hindúes en el Reino Unido, los albaneses en Italia, los marroquíes y africanos en general en Francia y España, los hispanos en Estados Unidos, etc.

Por lo que se refiere a los herejes, el problema de la exclusión y la tolerancia engloba ahora el del reconocimiento de los españoles agrupados en partidos políticos que no aceptan la constitución o que, aceptándola, pretenden introducir determinadas modificaciones.

Por lo que se refiere a los gentiles y paganos, el problema de la exclusión y la tolerancia resurge ahora en el de las relaciones con los países del tercer mundo. Tomás no creía que fuera pertinente ninguna acción violenta sobre los gentiles y paganos por parte de la Iglesia, aunque otra cosa es la doctrina, de origen agustiniano, de la acción del brazo secular para forzar a los paganos a entrar en la *civitas Dei*, y, sobre todo, otra cosa es la práctica de la Iglesia y del propio "brazo secular" cuando se siente legitimado a ejercer la violencia en nombre de la fe que él mismo profesa y difunde.

En los países occidentales del siglo XX no hay diferenciación entre un poder eclesiástico y un brazo secular, que pudieran entrar en conflicto respecto de la legitimación de las intervenciones violentas, de manera que las discrepancias entre los mismos países democráticos es lo que ejerce el arbitraje.

La acción de los países democráticos sobre los países "paganos" se ejerce en el modo de forzar a reconocer la declaración de Derechos humanos de 1948 y a aplicarla en diversos supuestos, que van desde el establecimiento de las garantías sociales a los trabajadores en los países asiáticos, pasando por el establecimiento del régimen democrático en Argelia y otros países, hasta la prohibición de la mutilación genital femenina en un buen número de países africanos.

En relación con este último problema, y con el hecho de que unos 137 millones de mujeres en al menos 28 países africanos padecen dicha mutilación¹⁸, la fuerza por parte de los países occidentales se ejerce en el modo de condicionar las ayudas económicas a la supresión de dichas prácticas, que se cumplen con distinto significado ritual entre musulmanes y cristianos de los países del cinturón que va desde Senegal a Somalia, y que ha sido tipificada por la Organización Mundial de la Salud como causa de un cierto número de enfermedades.

La United States Agency for International Development es el organismo que de un modo más severo condiciona las ayudas económicas, por lo que algunos de esos países promulgaron leyes prohibiendo la práctica de la mutilación antes de que el Departamento de Estado entregara su informe anual sobre los derechos humanos. En consecuencia, la práctica de la mutilación genital femenina es castigada con la pena de muerte en Guinea (aunque todavía no ha sido aplicada a nadie) y con la cárcel en Senegal, y está tipificada como delito en Sudán y Egipto.

En realidad, se trata de leyes que muchos africanos, sobre todo mujeres, consideran atentatorias contra su identidad cultural y su religión, y que han producido una escisión entre los encargados de aplicarlas en los respectivos países, que por lo general no son partidarios de tipificar la práctica como delito, y los países occidentales que promueven dichas leyes. En esta perspectiva, el punto de vista de Tomás de tolerar algunos males para que no se sigan otros mayores, es mantenido entre otros por Gerry Mackie, especialista en ciencia política de la Universidad de Oxford, que sostiene que "la ley criminal funciona solamente cuando los criminales son una minoría", y que "no es posible criminalizar a una población entera sin poner en marcha los métodos del terror de masas". Es por eso por lo que, desde ese punto de vista, la mutilación femenina presenta características análogas a la poligamia y a la brujería.

Un caso distinto es el de la mutilación llevada a cabo en los países occidentales por africanos residentes en ellos, como el de Hawa Gréou, de Mali, que practicó la mutilación a una chica también de Mali en Francia, y contra el cual un tribunal francés inició proceso

judicial el 2 de febrero de 1999. Y es distinto porque al tratarse de personas que quieren vivir en Francia, puede suponerse que están obligados a aceptar las leyes francesas, como es el caso de los judíos respecto de la *lex nova* según la perspectiva cristiana.

En este caso, además, el proceso judicial cumple también las funciones de una *disputatio*, puesto que las acusaciones y la defensa, así como la sentencia, están razonadas, tanto en la audiencia judicial como en los medios de comunicación social, y podrían aplicarse los mismos principios que Tomás aduce respecto de la *disputatio*.

Cabe considerar si la "infidelitas" (la no aceptación de los Derechos humanos) es pecado, no en cuanto privación de la creencia en el valor disputado, sino en cuanto oposición decidida a él. En cuanto oposición positiva, Tomás considera que es pecado porque pertenece a la naturaleza del hombre "*que la mente no resista al instinto interior y a la predicación exterior de la verdad. Por lo cual la infidelidad en este sentido es contra natura*". Más aún, en cuanto que oposición a la verdad, la infidelidad es un pecado que "*proviene de la soberbia, en virtud de la cual acontece que el hombre no quiera abrir su intelecto a las directrices de la fe y a la sana comprensión de los Padres*", y además, es "*el mayor de todos los pecados que sobreviene en la perversidad de las costumbres*"²⁰.

Ahora se puede hacer el mismo planteamiento respecto de los derechos humanos, y se puede creer que si no se aceptan es por un cierto y antinatural modo de "resistir al instinto interior y a la predicación exterior de la verdad", aunque quizá sería más costoso pensar que, cuando resultan aceptados, lo son mediante un don sobrenatural infuso que se actualiza en ese momento.

Desde el punto de vista de la interpretación pública de la realidad en la democracias occidentales contemporáneas, la cuestión de la violencia y la tolerancia guarda estrecha relación con la de cuánto tiempo puede estar resistiendo un "pagano", un "judío" o un "hereje" a su "instinto interior y a la predicación exterior de la verdad", la de cuánto tiempo pueden estar haciéndolo doscientos o quinientos millones de ellos, y la de dónde y cómo lo están haciendo, y ese problema es más grave para los estados que para las Iglesias.

Lo que facilita el ecumenismo cristiano es que actualmente la interpretación pública de la realidad no se establece en términos religiosos, y lo que facilita el ecumenismo islámico es que en el mundo islámico la interpretación pública de la realidad es débil o bien no hay interpretación pública sino que las interpretaciones son privadas. Lo que facilita el ecumenismo judío es que la interpretación pública es plural porque no hay formulaciones dogmáticas dotadas de una autoridad eminente por encima de otras (y en el mundo islámico tampoco). Desde este punto de vista la situación cultural de la Europa contemporánea reproduce rasgos de la Europa medieval premoderna, y de la bética medieval, pero en términos políticos más que en términos religiosos, pues los problemas no surgen entre las religiones sino más bien entre las interpretaciones públicas de la realidad correspondientes a los diversos países o a diferentes grupos culturales de un mismo país, y para este problema, es instructivo el planteamiento de Tomás de Aquino y de cuantos lo abordaron en tiempos pasados.

Notas

¹Cfr. F. Chueca Goitia, *Breve historia del urbanismo*, Alianza, Madrid, 1998, cap. 5, "La ciudad medieval".

²F. Chueca Goitia, *op. cit.* p. 80.

³F. Chueca Goitia, *op. cit.* p. 15

⁴I-II, q. 99, a. 2.

⁵Lev. 19,2.

⁶I-II, q. 98, a. 1.

⁷I-II, q. 103, a.4 y q. 104, a.3.

⁸II-II, q. 10, a. 1.

⁹II-II, q. 10, a.6.

¹⁰A. Bradie, *cit.*, p.62.

¹¹"Los siervos no son parte del pueblo o de la ciudad", I-II, q. 92, 3 ad 3.

¹²II-II, q. 10, a. 8.

¹³II-II, q. 10, a. 9.

¹⁴II-II, q. 10, a. 10.

¹⁵Agustín, *De Ordine*, 2, 4.

¹⁶II-II, q.10, a.11.

¹⁷II-II, q. 10., a. 12.

¹⁸*The Economist*, February 13th 1999, pp. 49-50.

¹⁹II-II, q.2,1, ad 3.

²⁰II-II, q.3, 3, c.

TOLERANCIA E INTOLERANCIA DE LA RAZÓN EN LA EDAD DE LA ILUSTRACIÓN

Nicolás Grimaldi

Catedrático emérito de la Sorbona (Paris IV)

La Ilustración no es una doctrina, aún menos un sistema, y tampoco quizá una filosofía. No tiene ninguna coherencia especulativa. Encuadramos en ella a meros materialistas y ateos como d'Holbach y Helvetius, y a enemigos del ateísmo como Rousseau, Voltaire, o Kant. Encontramos en ella lo mismo a empiristas como Condillac, La Mettrie, o Diderot, que a críticos del empirismo como Rousseau y Kant. Respecto a la política, se juntan en ella tanto partidarios de la monarquía como de la república, y tanto defensores como detractores de la representación parlamentaria.

¿Cuál puede ser entonces el lugar geométrico de tantas doctrinas distintas? ¿En qué puede consistir el rasgo común de este movimiento que denominamos con una sola palabra, y cuya posteridad es tan importante y tan larga que no hemos acabado todavía de inventariarla? La respuesta que da Kant a esta pregunta en la *Berlinische Monatschrift* de diciembre de 1784 es tan característica como el origen de la misma pregunta. El pastor Johann Friedrich Zöllner la había planteado en las páginas de esa revista (en el mes de septiembre) al considerarse él mismo como ilustrado e indignarse, sin embargo, por una propuesta ilustrada de abolir el matrimonio religioso. Se trataba pues de saber si los derechos de la razón tienen que librar al individuo de todo compromiso religioso, y si la libertad de cada uno puede ejer-

cerse independientemente de toda ley religiosa. Notémoslo desde ahora: en cuanto que problema, la Ilustración planteaba dos debates que iban a manifestarse pronto como dos conflictos: el de la razón con la Iglesia, y el de las relaciones de lo particular con lo universal, de la parte con el todo, del individuo con el Estado. Veremos que este conflicto es quizá mucho menos el de la razón contra la religión que el de la razón con ella misma.

Muy acertada, la respuesta de Kant puede resumirse en tres teoremas. 1) Lo mismo que la luz, lo propio de la *razón* es el difundirse¹ por todas partes. Imprescindible para la educación del público² y el progreso de la humanidad³, esta difusión necesita la supresión de toda censura, y una completa libertad de publicar⁴ y expresarse. 2) En consecuencia, lo mismo que, en el año anterior (1783), Moses Mendelssohn lo había pedido en su famoso ensayo *Jerusalén*, la *tolerancia*⁵ tenía que ser para los príncipes el primero de los deberes. Ellos deben asegurar a todos sus súbditos una total libertad de conciencia y de culto, sin permitir que les fuese impuesto ningún precepto religioso. 3) Fundamentar y asegurar esta tolerancia es nada más y nada menos que reconocer el libre albedrío y la mayoría de edad⁶ de los hombres, es decir su *dignidad*⁷.

A esta definición teórica, Kant añade una referencia histórica. Este momento en el que un grupo de hombres cada vez más numeroso se atreve a pensar y dirigirse por ellos mismos, cuando se superan poco a poco los obstáculos institucionales, jurídicos y políticos a la libertad, este momento de difusión de la razón es "la época de la Ilustración, o el siglo de Federico"⁸. Ahora bien, el reinado de Federico II empieza en 1740 y acaba con su muerte en 1786. Conforme con Kant, podríamos pues caracterizar a la Ilustración como el movimiento literario y filosófico que empieza con la publicación del *Espíritu de las Leyes* en 1748, y se cierra en 1796 con los "Primeros principios de la doctrina del derecho" de Kant. Se desarrolla pues desde un largo prólogo a la Revolución francesa, hasta su pronta conclusión, dos años después del 9 de termidor.

Durante todo este período, se trate del *Discurso preliminar* de La Mettrie (1748), de los diversos artículos de la *Enciclopedia* (1751-1765) escritos por Diderot, De Jaucourt o Romilly, del *Contrato*

social (1762) o del *Emilio* (1762) de Rousseau, del *Tratado sobre la Tolerancia* (1763) de Voltaire o de su *Diccionario filosófico* (1764), de la tragedia de Lessing *Natan el sabio* (1779) o de su pequeña obra sobre *La Educación del género humano* (1780), no hay conceptos tan usados como el de 'tolerancia' opuesto al de 'fanatismo', y el de 'razón', causa de la primera, opuesto al de 'superstición', causa del segundo.

A la inversa, el concepto de *dignidad* casi sólo aparece en los textos de Kant. Lo encontramos también en un discurso de Robespierre, de septiembre de 1789, cuando la propuesta de derecho de veto para el rey le parece un insulto "a la dignidad de la naturaleza humana". Ya que este derecho supone, por parte del rey, un tipo de poder paternal, para vigilar las decisiones a veces poco acertadas de un pueblo menor de edad. La mayoría de los hombres, al no ser todavía ilustrados, tendrían que ser protegidos contra ellos mismos, y necesitarían de un tutor. El rey no impondría nada a su libertad, sino que impediría sus malos efectos. Cuatro años más tarde, en su pequeño ensayo *Sobre el lugar común: algo puede ser teóricamente aceptado, pero no vale para la práctica* (1793), Kant evocará este gobierno paternal "por el cual los súbditos son coaccionados lo mismo que niños de menor edad, comportándose de manera pasiva mientras esperan que el jefe del estado les enseñe como hacerse felices". No se puede concebir, dice Kant, "mayor despotismo"⁹. Caracterizada por Kant muchas veces, esta dignidad se identifica con la racionalidad práctica del hombre¹⁰. Por una parte, esta racionalidad sustrae al hombre del conjunto de todos los fenómenos de la naturaleza, y lo hace capaz de determinarse con absoluta independencia, de manera absolutamente libre. Es posible amaestrar y adueñarse de la naturaleza allí donde no hay más que objetos, pero no es posible adueñarse del hombre¹¹ que es un sujeto absoluto. Por otra parte, lo propio de la Ilustración, al liberarse de los prejuicios propios de las religiones estatutarias¹², es el hacernos reconocer en todo hombre, en cuanto sujeto moral, un miembro del cuerpo místico de la Iglesia invisible¹³, es decir un servidor del Soberano Bien y de la Ciudad de Dios.

Para dilucidar y justificar esta unánime reivindicación de la tolerancia, recordemos unos datos. En 1679, Bossuet había publicado su

*Política sacada de la Sagrada Escritura*¹⁴. En 1685, cuatro años después de haber ordenado nuevas persecuciones contra los protestantes, Luis XIV revoca el edicto de Nantes (del 6 de junio de 1591, y denominado Edicto de tolerancia) que les protegía. Ya hasta 1752 no acabarán las famosas Dragonadas. En el Reino Unido, en 1689, (un año después de la revolución que había destronado al rey católico Jaime II Estuardo), Locke publicaba sus *Cartas sobre la tolerancia*, y el Acta de Tolerancia (*Bill of rights*) reconocía una completa libertad de conciencia, de expresión y de culto a los protestantes disidentes (a la Iglesia anglicana), aunque prohibía a los católicos el acceso a cualquier cargo público. En Canadá, el Quebec Act de 1774 reconoce a los católicos una completa libertad de culto. En 1776, la constitución de los Estados Unidos garantiza “a todos los hombres el derecho natural e inalienable de adorar al Dios Todopoderoso como su conciencia y su ilustración les enseñe”. En 1781 el emperador de Alemania José II promulga su famoso Edicto de Tolerancia. En sus Estados quienes no son católicos pueden ejercer su culto, abrir escuelas y edificar templos con su dinero, asalariar maestros y pastores, y concurrir a cualquier cargo.

Pero, al mismo tiempo, en Francia, decretos reales de 1757, 1764, 1767 y 1785, prevén castigar con mutilación e incluso con la pena de muerte a autores e impresores de textos blasfemos o impíos. Se prohíbe cualquier publicación sobre asuntos religiosos¹⁶. En 1733 las *Cartas filosóficas* de Voltaire son quemadas por el verdugo en la Plaza del Palacio de Justicia. En 1746, los *Pensamientos filosóficos* de Diderot son sentenciados por el Parlamento: se prohíbe en consecuencia imprimirlos, venderlos o comunicarlos. En 1749, el mismo Diderot fue encarcelado en la torre de Vincennes por haber publicado su *Carta sobre los ciegos*. Voltaire, Morellet, Marmontel, fueron a la cárcel. En 1768, un buhonero es condenado a cinco años de galeras y su mujer a cadena perpetua por haber vendido *El cristianismo desvelado* y *El Hombre de los cuarenta escudos*.

Hechos famosos, entre muchísimos otros, gracias a la actividad publicista de Voltaire, cuatro casos suscitaron la indignación ilustrada. 1) En 1761, el pastor Rochette es detenido por el Parlamento de Toulouse y ajusticiado en 1762 con otras tres personas que habían intentado

librarle. 2) Tres semanas más tarde llega a Ferney la noticia del ajusticiamiento de Jean Calas, de sesenta y dos años, acusado de haber ahogado a su hijo que quería convertirse al catolicismo. Voltaire resume el asunto: “se trataba de saber si un padre y una madre habían ahogado a su hijo para agradar a Dios”¹⁷. En este mismo año de 1762, la ciudad de Toulouse hacía sus preparativos para la fiesta que iba a conmemorar el centenario de la matanza de cuatro mil hugonotes. “Atormentar a la familia Calas en la rueda iba a ser la cumbre de la fiesta”¹⁸. En 1765, a consecuencia de diversas investigaciones privadas, como la de Voltaire, el Consejo del rey rehabilita a Calas: era efectivamente el hijo quien se había colgado. 3) En diciembre de 1761, se da otro proceso, muy parecido, contra otra familia protestante, cuya única hija había sido encontrada muerta en un pozo. Condenados a ser colgados, los padres Sirven tuvieron que huir, y fueron absueltos diez años más tarde. 4) El caso del caballero de la Barre¹⁹ y de sus compañeros es bastante distinto. En la noche del 8 al 9 de agosto de 1765, habían acuchillado el crucifijo de madera que estaba sobre el puente de Abbeville. Se había además notado que, el día de Corpus Christi, se habían quedado de pie, sin quitarse el sombrero, cuando pasó la procesión. Fueron condenados a ser decapitados después de que se les hubiese arrancado la lengua y antes de que los trozos de su cuerpo fuesen echados a una hoguera ardiente. El joven caballero fue ajusticiado el primero de julio de 1766.

Así era la situación social e intelectual en Francia. A pesar de todas sus discrepancias teóricas se entiende, pues, perfectamente, que la Ilustración fue un movimiento intelectual y socialmente *reactivo* respecto a las coacciones y persecuciones ejercidas por las autoridades eclesiásticas de la época (bien sea en París por las católicas, bien sea en Ginebra por los calvinistas) y por el absolutismo del poder. Por eso, al preguntarse sobre la esencia misma de la Ilustración, Kant tuvo perfectamente razón al “atenerse principalmente a las cuestiones religiosas”²⁰. Son ellas, en efecto, las que suscitaron los diferentes argumentos y la mayoría de los textos ilustrados. Pues toda la crítica social dirigida contra los privilegios no es más que un conjunto de corolarios a la cuestión del pretendido derecho divino como directamente contrapuesto al llamado derecho natural.

Por eso, el primer problema planteado a casi todos los autores ilustrados va a ser el de entender cómo, en nombre del cristianismo, la autoridad eclesiástica pudo suscitar, provocar, autorizar, desarrollar, organizar, institucionalizar, persecuciones tan opuestas a todos los mandamientos divinos, a la humanidad, a la justicia, y a toda caridad. ¿Cómo había sido posible que la religión del amor hubiese fundamentado la crueldad y el fanatismo de las Iglesias? Para hallar la respuesta se desarrollará una investigación de tipo filológico, genealógico e histórico. ¿Cómo la doctrina decayó en dogmas? ¿Cómo los dogmas se tornaron en leyes coactivas? ¿Cómo estas mismas leyes establecidas para mantener la paz y la convivencia fundamentaron la intolerancia, persecuciones y guerras? Los ilustrados presienten ya que toda la vida de la Iglesia pudo no ser más que la larga historia de algún descarrío, de una desviación. Todas las investigaciones del siglo XIX sobre los orígenes del cristianismo (de Renan, de Strauss, de von Pastor) salen de estas primeras y tan acerbas indagaciones de Voltaire que encontramos por ejemplo en los capítulos X al XV de su *Tratado sobre la tolerancia* o en algunos artículos de su *Diccionario filosófico*.

Si consideramos las diversas obras de la Ilustración como un solo y mismo cuerpo, descubrimos en ellas los fragmentos dispersos de un solo y mismo pensamiento acerca de las relaciones de la razón, la religión, la moral, la política, y la tolerancia. Me parece que este pensamiento se desarrolla en cuatro teoremas.

1) *La intolerancia no es lo propio de las religiones sino del cristianismo*. En la Antigüedad había tantos dioses como pueblos²¹. Cada ciudad tenía su culto y sus ceremonias, lo mismo que tenía sus usos y sus leyes. Su religión era, pues, uno de los rasgos de su identidad cultural, y por eso de su *particularidad*. En consecuencia, les hubiera parecido tan contradictorio convertir a otros pueblos a su religión como pedirles que dejaran de ser otros pueblos²². Su tolerancia era, pues, una sola y misma cosa con el reconocimiento de su propia peculiaridad y de la pluralidad de las naciones. Los paganos tuvieron una religión social; nunca tuvieron una sociedad religiosa. Por eso, nunca sufrieron una guerra religiosa.

Completamente al contrario, basta, según los ilustrados, con observar la historia del cristianismo, para darse cuenta de que coincide con la de las guerras y persecuciones que suscitó²³. Puesto que los cristianos consideran su religión como universal, no admiten otra religión que la suya y quieren que sea la de todos. Por eso, observa Voltaire, “era necesario que fuesen enemigos de toda la tierra hasta que fuese toda convertida”²⁴ y se hiciesen “los más intolerantes de todos los hombres”²⁵.

2) *Ahora bien, la intolerancia desgarró la sociedad. Origen de la máxima patología social, la Iglesia es su máximo peligro.*

En efecto, no fueron los Estoicos o los Epicúreos quienes provocaron la discordia en Roma. En el último siglo, no fueron Hobbes, Espinoza, Bayle o Locke, sino «los teólogos, espíritus revoltosos, quienes hicieron la guerra a los hombres para servir a un Dios de paz»²⁶. Se puede observar, además, que los cristianos no son más virtuosos o menos crueles que habían sido los paganos. Resulta bien claro, en consecuencia, que respecto a la virtud, a la justicia, a la humanidad, a la tolerancia, el cristianismo fue más bien un regreso que un progreso.

Las cruzadas²⁷, la evangelización colonial, la Inquisición²⁸, la exterminación de la herejía cátara, la noche de San Bartolomé²⁹, «el sacrificio por Felipe II de cincuenta y tres mil de sus súbditos» en Flandes y Holanda³⁰, el caso de Galileo³¹, las sangrientas persecuciones de los protestantes en Francia y de los católicos en Ginebra, son repetidamente evocados y recordados como otras tantas expresiones, manifestaciones, testimonios y pruebas del carácter originariamente intolerante, divisor³³ y polemista del cristianismo.

Mientras las leyes unen a los hombres y los protegen a unos de otros, el cristianismo “rompe todos los lazos de la sociedad”³³ al hacer “considerar como monstruos a todos los que no son de la misma religión”³⁴. Así es como la Iglesia impone sus creencias, sus dogmas, sus ceremonias, hasta las formas más insólitas de su culto, como si fueran inherentes al orden social o a la salvaguardia del Estado. De manera más o menos subrepticia, más o menos solapada, la Iglesia intenta siempre constituirse como un Estado en el Estado³⁵.

Precisamente porque se considera como universal, todo lo que no es suyo ha de ser universalmente aniquilado. Es una facción que se toma por la misma humanidad. Quiere imponer su ley como si fuese la de la razón. En esto precisamente se manifiesta, respecto a la razón, como una impostura y un desafío.

3) Lo mismo que la intolerancia es la principal causa de los desastres sociales, la superstición es la principal causa de la intolerancia.

Se entiende perfectamente, en consecuencia, que nunca habrá paz en ninguna sociedad mientras la ley del Estado no garantice a todos la libertad de conciencia, e imponga a todos el respeto de todas las creencias y de todos los cultos que no comprometan el orden público³⁶. La Ilustración consiste precisamente en esta tolerancia, que hace posible ahora a distintas religiones coexistir en paz en un mismo país. Alemania, Inglaterra, Holanda, antes desgarradas por guerras de religión, hoy día dejan convivir en paz todas las religiones³⁷. Esto es lo que tiene que suceder en Francia y en España. Los progresos de la Ilustración lo hacen necesario: ¿por qué seguir entonces matándonos, dado que, siguiendo su ejemplo, acabaremos poniéndonos de acuerdo?

Es el fanatismo el que suscita esta locura sanguinaria; y es la superstición la que suscita el fanatismo³⁸. Es pues la superstición la que se debe suprimir. Ahora bien, lo mismo que no hay otro medio que la luz para disipar las tinieblas, no hay otro medio que la Ilustración (o la enseñanza de la razón)³⁹ para disipar la superstición; y no hay otro medio que la libertad (de expresión y publicación) para que la razón pueda ejercerse y difundirse.

Lo mismo que Espinoza, De Jaucourt caracteriza la imaginación como causa del miedo y el miedo como causa de la superstición⁴⁰. No hay pues otro remedio que sustituir la imaginación por la razón.

En efecto, lo propio del fanatismo consiste en querer imponer a la fuerza lo que no tendría que ser impuesto si fuese verdadero⁴¹. La sinrazón de las Iglesias es coaccionar a la gente a creer lo que no cree, o a pensar lo que no piensa⁴². ¿Cómo no se dan cuenta de su propia contradicción? ¿Cómo los otros podrían ser coaccionados a traicionar su conciencia por el único motivo de que las Iglesias son coaccionadas

por la suya a no poder traicionarla?⁴³ Y si les basta con fundarse en sus opiniones para odiar a los otros, ¿cómo no se fundarían ellos en las suyas con tanta justicia para odiarlas? Sólo la Ilustración librará a los hombres del fanatismo, al librar a los fanáticos de la superstición.

4) *La Ilustración es la que fundamenta la verdadera religión, cuya única prohibición es la intolerancia.*

A la inversa de lo que sucede por todas partes con los dogmas que separan a las doctrinas y oponen a las sectas, basta con observar la originaria enseñanza de todas las religiones para darse cuenta que todas están de acuerdo, no sólo entre ellas, sino con la razón misma. Sus únicos mandamientos son imperativos morales. Ahora bien, es muy notable que cualquier religión pida a sus fieles lo mismo que la razón a cualquier hombre⁴⁵. Esto pone de manifiesto que hay una verdadera religión, independiente de los dogmas y de los cultos. Es una religión moral⁴⁶. Puesto que todos reconocen sus mandamientos, es *universal*. Puesto que la razón la impone a todos sin que nadie la pueda negar, y que basta para unificar a todos los hombres y hacerlos vivir en paz, es *verdadera*⁴⁷. Puesto que es inherente a la misma naturaleza del espíritu, se trata de una religión *natural*⁴⁸. Puesto que todos sus mandamientos se refieren a la vida en sociedad, se trata de una religión *civil*. He aquí esta religión dentro de los límites de la simple razón, que descubre la Ilustración, y que reconocen tanto Voltaire⁴⁹, De Jaucourt y Diderot como Rousseau y Kant.

En consecuencia, la Ilustración va a desarrollar el tema consabido de las dos fuentes de la religión. En esto Kant no hace mucho más que retomar los análisis de Rousseau en su *Contrato social* (IV, 8). Lo mismo que Voltaire y d'Holbach oponían la religión pacífica y acogedora del Evangelio⁵⁰ a la religión inquisitorial y perseguidora de las iglesias, así es como Rousseau y Kant oponen “la religión de la humanidad”, meramente moral, expresada por el Evangelio, a “las religiones estatutarias”⁵¹, tradicionales, históricas, reveladas, y locales. Estas son sólo admisibles, mientras la primera es obligatoria para cualquier hombre⁵². Todo hombre ha de portarse como cristiano, pero es irrelevante que sea católico o confuciano. Las religiones positivas, estatuta-

rias, son siempre relativas, desgarradas por las discrepancias sobre la interpretación de los dogmas y las formas de su culto, mientras la primera es inmutable⁵³, no teniendo templos, altares, ritos y culto, y tampoco explicaciones o glosas⁵⁴. Esta religión de la humanidad no tiene ortodoxia⁵⁵, y, al estar fundamentada sobre la libertad, tampoco soporta jerarquía alguna⁵⁶. Se resume simplemente en “los eternos deberes de la moral”⁵⁷. Su única meta consiste en “la unión efectiva de los hombres en un todo que se conforme con el ideal del Soberano Bien”⁵⁸. Al no reconocer otra dignidad que la dignidad moral, ni otros deberes que las obligaciones éticas, la religión ilustrada reconocía la libertad como su condición⁶⁰ y, por eso, la tolerancia como el primero de los derechos⁶¹ y de los deberes⁶².

Esta religión ilustrada iba a tener su catecismo: sería la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano del 26 de agosto de 1789, la que iba a servir de prólogo a la Constitución de 1791. Fundamenta la libertad de conciencia⁶³ y de expresión⁶⁴, y prohíbe todo tipo de intolerancia⁶⁵. Que se tratase de religión civil, lo ponía de manifiesto al declarar estos derechos no sólo “naturales” e “inalienables”, sino también “sagrados”⁶⁶.

Una nueva época iba a empezar, librada del poder coercitivo de las Iglesias, sin superstición, sin privilegios, sin fanatismo, sin Inquisición y sin matanzas: iba a ser el Terror. Dos siglos más tarde, todavía no ha acabado.

Dos preguntas vienen a plantearse entonces. 1° Puesto que Diderot había notado que “hay más a menudo moralidad sin religión que religión sin inmoralidad”⁶⁷, ¿por qué denominar “religión” y no simplemente “moral” a este conjunto de principios éticos manifestados por la Ilustración? ¿En qué sentido ha de entenderse *como una religión* esta moral fundamentada por la Ilustración? 2° ¿Cómo esta religión de la Ilustración y de la tolerancia ha venido a ser una religión de la intolerancia? ¿Por qué solapada antitética la misma razón ilustrada que había erigido los derechos de la libertad contra las Iglesias los despreció tan pronto y los negó frente al Partido, incluso cuando este partido era la Liga de los derechos humanos?⁶⁸

¿Por qué los Ilustrados pensaron fundamentar no sólo una religión verdadera sino también una verdadera religión? Lo pensaron por tres razones.

La primera es ética. Los derechos del hombre son tan originarios que el deber de cumplirlos y respetarlos es a la vez natural, innato, universal, y absoluto. Contra ellos, no hay interés o circunstancia que valga. Lo mismo que el imperativo categórico en Kant, estos deberes suponen, pues, una absoluta libertad, puesto que sólo puede haber un derecho natural de gentes si hay una libertad sobrenatural de los agentes. Esto es por lo que estos derechos son “sagrados”. Por eso Diderot podía considerar como “impío” tanto el suscitar el odio y el desprecio como provocar la guerra o intentar forzar las conciencias⁶⁹. Por eso también, con el motivo de “no tolerar dogmas opuestos a la sociedad civil”, Romilly prohíbe toda tolerancia en favor de los ateos porque quitan “todo freno a los poderosos y toda esperanza a los débiles”⁷⁰.

Este argumento abre el paso a la segunda razón. Es psicológica. No hay moral sin deber, ni deber sin voluntad, y tampoco voluntad sin finalidad. La pura intención moral, al ser categórica, no se preocupa del resultado. No tiene ningún interés pragmático. Pero no sucede lo mismo psicológicamente con la voluntad. Ella no puede no interesarse por el resultado de sus acciones⁷¹. En consecuencia, toda buena voluntad, toda voluntad ética, está interesada por la idea del bien supremo en el mundo, por esta suprema justicia que proporcionaría tanta felicidad a cada hombre como lo merece su virtud. Su cumplimiento supo-

ne un Ser supremo y supremamente santo, omnisciente y omnipotente, cuya idea “emerge de la moral”⁷², y cuya posibilidad es para la razón práctica una necesidad⁷³. Así es como la idea de un Legislador Supremo cuyos mandamientos serían nuestros deberes⁷⁴ se hace inseparable de la de un mundo ético. Puesto que “el cumplimiento de todos los deberes humanos en cuanto que mandamientos divinos constituye lo esencial de toda religión”⁷⁵, resulta bien claro que toda vida objetivamente moral tiene que ser al mismo tiempo subjetivamente religiosa. Creer en la existencia de un Ser Supremo es, pues, la condición imprescindible para que la moral no sea desesperante⁷⁶. Por eso Rousseau dice que “importa al Estado que cada ciudadano tenga una religión”⁷⁷, lo mismo que para Robespierre, “al ser un perpetuo recuerdo de la justicia, la idea del Ser Supremo y de la inmortalidad del alma es, pues, social y republicana”⁷⁸.

Pero, esta existencia del Ser supremo y la inmortalidad de nuestra alma, aunque necesitamos creer en ellas, no podemos conocerlas. Es pues, en este sentido, por una razón lógica, por lo que esta moral ilustrada es al mismo tiempo religiosa. En efecto, puesto que, a diferencia del saber, *una creencia* manifiesta “una adhesión subjetivamente suficiente, pero reconocida al mismo tiempo como objetivamente insuficiente”⁷⁹, nuestra esperanza en la existencia de Dios no puede más que fundamentar la posibilidad de *una fe* doctrinal y la certeza inquebrantable aunque subjetiva de *una fe* moral⁸⁰.

Esta religión ilustrada es tan inseparable de la moral, y la moral de la república que, el 18 de floreal, Robespierre concluyó su discurso proponiendo a la Convención un decreto que fue aceptado sin ser discutido. Fue este decreto el que institucionalizó la religión civil que Rousseau había definido treinta y dos años antes.

“ARTÍCULO PRIMERO.- El pueblo francés reconoce la existencia del Supremo Ser y la inmortalidad del alma.

ART. 2.- Reconoce que el culto del Supremo Ser se identifica con la misma práctica de los deberes del hombre.

ART. 3.- Pone en primera línea de sus deberes aborrecer la mala fe y la tiranía, castigar a los tiranos y traidores, socorrer

a los desdichados, respetar a los débiles, defender a los oprimidos, hacer a los otros tanto bien como se pueda, y no ser injusto con nadie.

ART. 4.- Serán instituidas fiestas para que el hombre recuerde a Dios y la dignidad de su ser... “.

Y puesto que se trataba de una religión moral, social, universal y, en consecuencia, tolerante: “*Art. 12. - Se mantiene la libertad de cultos conforme con el decreto del 16 de frimario (6 de diciembre)... “*

La Ilustración había, pues, sustraído la sociedad a la superstición, al fanatismo y a la intolerancia. Al fundamentar la verdadera e imprescindible religión sobre la moral y la moral sobre la razón, la Revolución francesa había instituido esa religión civil cuyos primeros mandamientos eran el respeto de la libertad⁸¹, la igualdad, y la fraternidad de todos. En consecuencia, el 24 de septiembre de 1789, se reconoció la ciudadanía de los protestantes⁸². Lo mismo se hizo con los judíos en 1791. Por otra parte, en conformidad con el ideal de igualdad, lo mismo que habían sido abolidos los privilegios⁸³, también fueron confiscados, dos meses más tarde, los bienes de la Iglesia⁸⁴. Puesto que “la Iglesia iba a ser en adelante en el Estado y no el Estado en la Iglesia”, se votó, el 12 de julio de 1790, la Constitución civil del clero.

Ahora bien, mientras la doctrina de la Ilustración se objetiva en la Constitución del Estado, pronto se va a acabar con toda forma de tolerancia. Totalmente al contrario de lo que pide la doctrina kantiana del derecho⁸⁵, el 21 de enero de 1793, se degolló al rey. El 5 de abril, Marat, presidente de los Jacobinos, pide la destitución de los diputados que habían intentado salvar al rey (al pedir el llamamiento al pueblo), y el 31 de mayo la Comuna lo exige de la Convención. El 2 de junio, los veintinueve diputados Girondinos son detenidos y procesados por aclamación. Su patrimonio es confiscado el 14 de julio. Serán todos degollados el 30 de octubre. Apenas había empezado su proceso cuando la Convención unánime decidió que bastaba con tres días para la instrucción del tribunal. El 5 de septiembre, en nombre del Comité de Salvación pública, Barère manda: “Pongamos el Terror al orden

del día. Así desaparecerán en un instante monárquicos, moderados, y toda la hez contrarrevolucionaria”. El 17 de septiembre es promulgada la *ley de los sospechosos*. “Son declarados sospechosos: 1° quienes, por su conducta, o por sus relaciones, o por sus palabras, o por sus escritos, se han mostrado partidarios de la tiranía, del federalismo, y enemigos de la libertad; 2° y 3° quienes no hubieran justificado el cumplimiento de sus deberes cívicos u obtenido sus certificados de civismo; 4° los funcionarios suspendidos o destituidos; 5° quienes entre los ex-nobles, maridos, mujeres, padres, madres, hijos o hijas, hermanos o hermanas de emigrados, *no manifestaron constantemente su afecto a la Revolución...* Los comités de vigilancia instituidos por el decreto del 21 de marzo... son encargados de registrar la gente sospechosa de su distrito, y de lanzar las órdenes de detención...”⁸⁶. Habían venido otra vez los tiempos de la intolerancia, de la Inquisición, de la delación, y de las matanzas.

El 10 de junio de 1794 (22 de pradial del año II), en nombre del Comité de Salvación Pública, un nuevo texto amplía la definición de los “enemigos del pueblo”. Incluye, no sólo a quienes intentaron restablecer la monarquía, o a quienes estuvieron en inteligencia con los enemigos de la República, sino también “a quienes calumniaron el patriotismo, a quienes engañaron al pueblo, a sus representantes, o a la opinión, a quienes intentaron inspirar el desánimo, etc.” (art. 6). En adelante, basta con simples denuncias para fundamentar el acta de acusación (art. 9). Se suprime la comparecencia de testigos si existen pruebas materiales o morales (art. 13). Incluso se quita al acusado el auxilio de un abogado⁸⁷. “¡La clemencia es atroz y la indulgencia un parricidio !” proclama Couthon.

En enero de 1794, los detenidos habían sido 4.800. Fueron 7.000 en julio. Entre el 10 de junio y el 27 de julio, 1.300 sospechosos serán degollados. En el invierno de 1793, los “ahogamientos” de Nantes produjeron más de 5.000 víctimas. El 12 de octubre, la Convención decretó que la ciudad de Lyon tenía que ser destruida y que sobre sus ruinas tenía que ser fundada la “Ciudad Liberada”⁸⁸; sobre los muelles del Saona más de 2.000 personas fueron degolladas. A partir de enero

de 1794, las “columnas infernales” que devastaron la Vandée mataron a un centenar de miles de personas, y destruyeron el 20% de las casas.

Ahora bien, todo al contrario de la piadosa justificación enseñada por la historiografía republicana “el gran Terror gubernamental y robespierrista de la primavera del 94 corta las cabezas mientras la situación militar ha sido restablecida”⁸⁹, “después de la caída de las facciones, cuando la Vandée era ya pacificada y ningún ejército extranjero amenazaba las conquistas de la Revolución”⁹⁰, o fue la única repuesta posible a la gigantesca conspiración de sus enemigos del interior y del exterior. Como lo nota acertadamente Edgar Quinet⁹¹, el Terror no fue, pues, una reacción de legítima defensa, cuando no quedaba otro medio que el peor, sino una implacable empresa ideológica⁹² de regeneración⁹³ y purificación, suscitada por el fanatismo de una nueva religión. Ella también tenía ahora su Inquisición. Ella también acosaba a los heréticos y aniquilaba a los infieles. Como comenta el historiador François Furet, “la sangre derramada por el Terror tiene una virtud redentora. Por ella la Revolución inaugura una historia completamente nueva y hará un hombre nuevo”⁹⁴. Se había rizado el rizo. Había nacido una religión, la de la razón. En nombre de los nuevos dogmas de la nueva Iglesia, un nuevo clero de nuevo evangelizaba, predicaba un nuevo mesianismo⁹⁵, pedía nuevas cruzadas⁹⁶, perseguía a sus disidentes y levantaba otra vez sus hogueras.

Tocqueville fue el primero en notar que la Revolución francesa, ese inmenso y asombroso cumplimiento de la Ilustración, “había sido una revolución política que se desarrolló lo mismo que una revolución religiosa”⁹⁷. Lo mismo que el cristianismo reconocía a toda la humanidad como a su pueblo, así es como la Revolución ilustrada se asignó la liberación y la unificación de todos los pueblos como la tarea del suyo propio. Cualquier hombre tenía en adelante dos patrias: la suya y la República francesa. Hay que recordar cómo relata Stendhal, en las primeras líneas de *La Cartuja de Parma*, la entrada de las tropas francesas en Milán⁹⁸. Lo mismo que se había desterrado a los moros y a los judíos, así es como ahora aristócratas, burgueses⁹⁹, sacerdotes refractarios, tenían también que desaparecer. Lo mismo que la Inquisición desconfió de los conversos, el Tribunal revolucionario acosaba

ahora a los sospechosos. Lo mismo que la evangelización, la religión ilustrada animaba el proselitismo, inspiraba la predicación y la propaganda¹⁰⁰. Al inaugurar una era absolutamente nueva, lo mismo que el cristianismo, la religión ilustrada también instituyó un nuevo calendario, con sus fiestas, sus ceremonias, su liturgia. Ella también tuvo sus santos, sus mártires y sus profetas.

Una simetría tan asombrosa plantea el problema de entender cómo la Ilustración pudo realizarse en una religión de la razón. Y, en efecto, ¿cómo fue posible, un siglo más tarde, que Péguy hubiese tenido que rechazar la misma idea de una Iglesia de la razón¹⁰¹, si ésta no hubiese intentado imponerse? La cuestión puede plantearse de otra manera: ¿cómo la Ilustración pudo hacerse tan intolerante mientras se había definido como una defensa de la tolerancia?; o, en otros términos: ¿cómo puede haber una sinrazón de la razón?

Desde el *Tratado sobre la tolerancia* de 1763 hasta la ley de los sospechosos de 1793, acabamos de caracterizar dos momentos que son también dos vertientes¹⁰² de la razón. En un estudio recién publicado, Dominique Terré caracterizó con mucho acierto y brillantéz “este proceso autoreverso”, “esta estructura contradictoria”, esta originaria y natural “ambivalencia”» que hace a la tolerancia espontáneamente cambiarse en intolerancia. La fascinante paradoja que estamos examinando me parece un proceso muy parecido. Si fuera así la explicación no podría ser ni histórica ni sociológica. Apenas incluso se podría decir psicológica. Sería conceptual.

Aquí la someto a la crítica como una mera hipótesis, que otro análisis filosófico podría invalidar, pero que ningún dato de archivos bastaría para refutarla. Sin particular originalidad filosófica, esta hipótesis postula que hay una vida y una espontaneidad de los conceptos, irreductibles a la ocurrencia y a la diversidad de las circunstancias, y que constituiría la experiencia del pensamiento. Si sucediera que fuera verdadero, los treinta años que separan a Voltaire de Robespierre solo expresarían este paso de la tolerancia a la intolerancia, no como “alguna desviación desafortunada”¹⁰⁵, sino como una anfibología de la razón. Aunque la contradicción fuera manifiesta, sería inevitable. Excepto si se obtuviera algún consentimiento efusivo de cada uno al orden o al desorden social, tan inexplicable como el amor, tal anfibología encerraría a la filosofía política en un círculo desesperante.

La expresión histórica de estos dos momentos de la razón basta en efecto para caracterizar las dos actitudes al parecer opuestas.

En un primer momento hemos visto a la razón tomar la defensa de la libre conciencia y del libre examen. Al considerar los derechos del hombre tan universales como imprescriptibles, contaba la tolerancia, la libertad de opinión y de expresión como los primeros entre ellos. Así es como era llevada a proclamar y defender el derecho inalienable de los individuos frente a las instituciones.

En un segundo momento, completamente al revés, fue el derecho de los individuos, sus inclinaciones propias, su propia espontaneidad, lo que vimos negado frente al absolutismo todopoderoso de la volun-

tad general y del Estado. La razón triunfante, de inmediato se había hecho totalitaria.

Es lo que nos queda por aclarar ahora.

Al tener la certidumbre de ser toda la realidad, lo propio de la razón es el experimentarse como fundadora. Para ella, lo mismo que para Descartes, fundamentar es empezar, y empezar es arrasar. Tocqueville lo nota¹⁰⁶: uno de los rasgos más distintivos de la Ilustración fue su frenesí reformador. Así es como todos sus proyectos, mucho antes de que estallase la Revolución, suponían que se hiciera tabla rasa de lo que existía, es decir de la realidad concreta tal como había sido dibujada por la historia. Si se lee, por ejemplo, el *Código de la naturaleza* de Morelly (1755), se nota cómo proyectaba borrar toda particularidad: “omnipotencia y derechos ilimitados del Estado, comunidad de los bienes, igualdad absoluta, uniformidad en todas cosas, regularidad mecánica en todos los movimientos de los individuos”; y finalmente “absorción completa de la personalidad de los ciudadanos en el cuerpo social”¹⁰⁷. Lo mismo que si la universalidad de la regla sólo pudiera ejercerse por la supresión de toda particularidad, toda propiedad es abolida, “y quien intente restablecerla será encerrado toda su vida como loco rabioso o como enemigo de la humanidad... Todos los productos serán reunidos en los mismos depósitos públicos... A los cinco años todos los chicos serán arrebatados a su familia...Todas las ciudades serán edificadas conforme al mismo plano, y las casas de uso privado serán todas semejantes... A los cinco años todos los niños serán quitados a su familia y criados en común, de uniforme manera...”¹⁰⁸. Cuando Tocqueville evoca la univesalidad abstracta de estos proyectos, su memoria está todavía obsesionada por sus recuerdos de 1848. De ahí su asombrosa impresión de un embutido de la historia: “este libro le parece escrito ayer: lo fue hace cien años”. Hay sin embargo algo aún más asombroso: tan distantes de Tocqueville como Tocqueville lo era de Morelly, nosotros también leemos estos textos escritos hace doscientos cincuenta años mucho menos como si se tratara de sueños de la razón que como si relataran datos contemporáneos. Incluso no estamos todavía seguros que hayan acabado de cumplirse.

Nunca como en este medio siglo que se extiende desde 1748 hasta 1796 se imaginaron tantos sistemas para reformar la sociedad, organizar la producción, renovar la arquitectura, repensar el urbanismo, preparar una vida completamente nueva en ciudades completamente nuevas para nuevos hombres¹⁰⁹. Como si la racionalidad de la sociedad fuera incompatible con la iniciativa y la libertad del individuo, lo raro es que ninguno de estos sistemas dejaba sitio para la espontaneidad de ninguna peculiaridad.

Pero, ¿podía ser de otra manera? ¿No es inherente a la misma naturaleza de la razón que considere como irracional todo lo que no arregla, no amaestra, no administra, o no puede prever? Por eso hemos visto a Morelly considerar como desprovistos de toda razón (“loco rabioso”) o como rebelde a toda razón (“enemigo de la humanidad”) a quien resiste al sistema. Puesto que los decretos políticos de la Ilustración eran sustentados por las prescripciones de la moral lo mismo que estas sobre la razón, ¿no tenían que ser tanto más espontáneamente y universalmente obedecidos cuanto más expresaban lo universal? En consecuencia, cualquier particularidad que intentaba escapar de esta universalidad o resistirle no podía ser más que egoísta, interesada, disidente, y “enemiga del género humano”. Lo mismo que se había representado a la Iglesia como un vestido sin costura, se representa a la República como un todo que no puede ser una suma. Por eso es a la vez una e indivisible. Respecto a ella, toda particularidad es, pues, una división. Toda división es una facción. Toda facción es el intento por parte de una minoría de sustraerse a la voluntad general y de dominarla. Toda facción es una sedición.

Puesto que no puede haber discrepancia de la razón con ella misma, la política ilustrada sospecha en toda disconformidad una contradicción, y en toda negación su aniquilación. Por eso, Saint-Just no hacía más que expresar este inevitable y espontáneo totalitarismo de la razón al decir que “lo que constituye la República es la *destrucción total* de todo lo que se opone a ella”¹¹⁰, lo mismo que Couthon al proclamar que “se trata mucho menos de castigar a los enemigos de la patria, que de aniquilarlos”¹¹¹. Siendo a la vez el Uno y el Todo, la

República ilustrada sólo puede afirmar la transcendencia de su racionalidad por la negación de todas las negaciones.

Pues el orden de la racionalidad es el de la alternativa. En esta solidaridad de las tesis contradictorias, lo tercero siempre es excluido: todo lo que no es verdadero es falso; lo mismo que todo lo que no es moral es immoral; o lo mismo que todo lo que no es justo es injusto¹¹². Entre el bien y el mal no hay pues trato, negociación, o síntesis posibles. Ceder es desdecirse. Tratándose de la razón, desdecirse es contradecirse; contradecirse es negarse. Para ella, la tolerancia es suicida. Entre la razón y sus protagonistas, lo mismo que entre la luz y las tinieblas, basta con definir una de ellas para entender que cada una sólo existe por la muerte de la otra. Es exactamente lo que expresa la radicalidad del discurso de Robespierre: “en cualquier parte donde se establezca una línea de demarcación, en cualquier parte donde se manifieste una división, hay algo que amenaza a la patria. No es natural que haya una separación entre hombres que tienen el mismo amor por el bien público”¹¹³. Puesto que los partidarios de la virtud no pueden tener entre ellos la más mínima discrepancia, toda oposición en el seno de la Convención revela una maquinación de otro partido que el de la justicia: el del mal y de la corrupción¹¹⁴.

Mientras reinaban el obscurantismo, la superstición, el fanatismo y los privilegios, el honor de la razón fue el haber levantado en contra de ellos un partido de la Ilustración. La verdad se humillaba hasta pedir al error el permiso para existir. La justicia pedía a la injusticia no que dejara el sitio libre sino que le consintiera un pequeñito sitio. Si hubo entonces dos partidos, fue para que hubiese también un partido de la tolerancia.

Pero todo ha cambiado. Acabemos de un solo golpe con el infame y los aristócratas. Ahora que la Ilustración está triunfando, no hay más que un solo partido posible: el de la verdad, de la justicia, y de la virtud. Esta tolerancia que se reivindicaba antes en favor de la verdad y de la libertad, ¿sería tolerable que consintiera ahora el error y la tiranía? El argumento de la simetría tiene tan poca pertinencia lógica como validez moral. Bajo el pretexto de haber antes implorado “¡pie-

dad por la inocencia!” ¿tendríamos hoy que gritar “piedad por el crimen”?

Unos pueden estar tentados a plantear el problema en términos de equidad, de reciprocidad, de deontología. En tal caso se plantearía así: esta tolerancia que nos permitió sobrevivir cuando lo arbitrario y lo injustificable estaban en el poder, ¿tiene que permitirles ahogarnos ahora que estamos nosotros? Con todo, unos parlamentarios podrían discutirlo entre ellos si sólo se representan a ellos mismos y a su club. Con elegancia deportiva podrían estar tentados a dejar a la elocuencia de la minoría una oportunidad de ganar otra vez la mayoría. Al hacerlo actuarían en el Parlamento conforme al código de su club de bridge o de tenis donde un adversario es siempre al mismo tiempo una pareja. Pero este tipo de liberalidad está prohibida a los representantes del pueblo. Pues se trata de su existencia, de su dignidad, al mismo tiempo que de la justicia y de la verdad. Robespierre lo había discernido muy bien: una cosa es la connivencia parlamentaria, siempre más o menos tolerante, y otra cosa es la intransigencia de la justicia y de la verdad, tan intolerantes por naturaleza como por deber.

De Voltaire a Robespierre, del partido de la tolerancia a la intolerancia del partido único, no se trata pues de alguna palinodia, de una “desviación”, o de cualquier “enfermedad infantil” de la racionalidad política, sino de un solo y mismo movimiento, de una sola y misma exigencia, de una sola y misma propagación de la Ilustración, en diferentes situaciones y en momentos diferentes. Por eso es por lo que se trata de una anfibología. Tal vez la razón tenía que vencer un medio refractario: al reivindicar la tolerancia, pedía al error un derecho de coexistencia para la verdad. Tal vez la razón era triunfante: su intolerancia era nada más y nada menos que la de la verdad.

Puesto que lo propio del error es no ser más que una opinión falsa, la razón puede sin problema pedirle tolerar la verdad como una opinión más. Pero, a la inversa, puesto que lo propio de la verdad es excluir el error al mismo tiempo que lo disipa, tampoco puede tolerarlo ni coexistir con él. Hay entre estas dos actitudes la misma diferencia que la lógica reconoce entre contrarios (que no se excluyen aunque sean distintos, como el azul y el amarillo) y contradictorias (como

la presencia o la ausencia, lo verdadero o lo falso, etc. Donde cada uno es excluyente del otro).

Entre la tolerancia y la intolerancia, esta ambivalencia de la razón no expresa sólo dos actitudes lógicas distintas frente a diferentes situaciones históricas. Manifiesta también un tipo de anfibología entre la subjetividad de la razón pensante y la objetividad de la racionalidad pensada.

Por una parte, puesto que no puedo razonar de otra manera que por mí mismo¹⁵, el ejercicio mismo de la razón supone el libre examen. Es pues una sola y misma cosa para ella ejercerse y reivindicar la libertad de conciencia y la libertad de expresión como imprescindibles a su naturaleza. Así es como la Ilustración reivindicó la tolerancia como el primero de los derechos.

Al mismo tiempo, puesto que cualquier hombre que razona, razona lo mismo que cualquier otro, la razón es en cada hombre como el misterio de su humanidad. Está en su particularidad el sello de su universalidad. Mientras razona, cada uno es todos los demás. Si no fuera así, ¿cómo hubiera sido posible que cada uno reconociese en sí mismo los requerimientos de la voluntad general? Al haber inscrito en cada hombre las reglas de la legislación universal, la razón fundamenta el derecho de cada uno a legislar en nombre de la humanidad entera. Y, en efecto, ¿qué hombre podría nunca ser digno de ser diputado si no bastara para eso con ser hombre?

Por otra parte, la razón se experimenta como universal al descubrir la universalidad de la verdad. Al mismo tiempo que la razón se cumple en la verdad, la verdad se impone a ella como necesaria. Esto fundamenta la autoridad de la razón: sólo ella se impone a todos sin coaccionar a nadie. En cuanto que razonable, y, nada más que por esta calidad, en cuanto que ciudadano de la humanidad universal, cada uno se experimenta tanto más cumplido y libre, cuanto más se somete a ella. Al imponerse en cada conciencia como la reflexividad de lo verdadero, la experiencia de la razón se hace pues reconocer como el servicio de lo universal. Lo mismo que la razón práctica toma en Kant la forma categórica del mando, así es como no puede más que hacerse

intolerante en la política de Rousseau o de Robespierre. Pues la intolerancia es mucho menos suya, que de la virtud y de la verdad.

Nos bastará con resumir esta descripción para caracterizar los términos de esta anfibología de la razón.

Por una parte, instancia de lo universal en lo particular, la razón autoriza a cada hombre a pronunciarse en nombre de la humanidad. En este mundo de la razón, *cada parte expresa el todo*. Por eso la filosofía de la Ilustración reconocía a cada persona la misma dignidad que a la humanidad toda entera. En esto es una filosofía del respeto.

Por otra parte, lo propio de la verdad es descubrirse a la razón como *un todo sin partes*. Por una consecuencia absolutamente necesaria, lo mismo que la voluntad general es completamente diferente a la suma de las voluntades particulares, así es como la República ilustrada tenía que rechazar toda disconformidad como equivocada, y todo error como descarriado; considerar toda resistencia e incluso toda duda como una disidencia, toda disidencia como una facción, y toda facción como una sedición.

Puesto que toda realidad sublunar es un compuesto, juntando en él la necesidad de una forma y la contingencia de una materia Aristóteles había desarrollado un pensamiento realista, es decir, una filosofía de la precariedad y una sabiduría de la oportunidad. Pues no hay nada tan absolutamente puro en este mundo que pueda ser el objeto de una ciencia absoluta. Siempre algún inquebrantable hueso de contingencia compromete lo que de necesario entendemos en cualquier cosa. Por eso no hay ciencia o virtud que nos puedan dispensar de este difícil equilibrio entre exigir demasiado y demasiado aceptar. Por eso, para que la acción política cumpla la justicia que se le asigna, no basta con apuntarla con acierto; necesita además alguna connivencia con las circunstancias, el arte de aprovechar el momento oportuno, discernimiento, vista, una afortunada habilidad, la sutileza y el acierto del tacto. Sin esta sintonización y esta adaptación a la substancial precariedad de lo real, la (presunta) verdad es una pamplina, y la (presunta) virtud una locura. Pues ¿qué virtud nos haría incorruptibles sólo al hacernos criminales?

Lo mismo que si se pudiera aplicar a Robespierre la crítica que Aristóteles había hecho de Platón, los historiadores interpretan el 9 de termidor como “una revancha de lo social sobre la ideología”¹¹⁶, como un nuevo descubrimiento de “la independencia y la inercia de lo social” respecto a “la ideología terrorista”¹¹⁷. De manera un poco brutal, la fuerza de las cosas hubiera recordado a los ideólogos que pueden desconocer la realidad pero no suprimirla. El *sunolon*, el *metaxu*, lo compuesto y lo mezclado, se imponían otra vez: “lo aproximativo de los medios y de los fines”, “la pesantez prosaica” de los pequeños manejos y de los buenos tratos, en una palabra “la Revolución de los provechos”¹²⁰. Desaparecidos los incorruptibles, acabado el terror, había llegado la hora de los Ouvrard, de los Barras, de los Colot, de los Tallien. El poder, el robo, y la impunidad: ¡por fin la libertad!

Los lectores de Balzac, de Stendhal, de Tocqueville, y de los periódicos, saben que nunca acabamos de defender, restaurar, y sobre todo celebrar esta preciosa libertad.

Entre una virtud racional sin libertad y esta libertad tan razonable que se ha librado de la virtud, ¿qué salida ha encontrado hasta ahora la política?

Notas

¹Cf. *¿Qué es la Ilustración?*, Ak. VIII, 36.

²Ak. VIII, 36.

³Ak. VIII, 39.

⁴Ak. VIII, 40.

⁵*Ibidem*

⁶Ak. VIII, 35 y 40.

⁷Ak. VIII, 42.

⁸Ak. VIII, 40.

⁹Cf. *Sobre el tópico...* Ak. VIII, 290-291.

¹⁰Cf. *Crítica de la razón pura*, Canon de la razón pura, 2a sección, Ak. III, 523: "La ley moral manda como debemos conducirnos para hacernos dignos de la felicidad." Cf. también pp. 525-526, y el § 91 de la *Crítica del Juicio*.

¹¹Cf. *Metafísica de las costumbres*, "Doctrina de la virtud", § 38, Ak. VI, 462: "La misma humanidad es una dignidad. Por eso, ningún hombre puede servir a otro hombre como un simple medio, sino que tiene que ser al mismo tiempo tratado como un fin. En esto consiste precisamente su dignidad, que lo levanta por encima de todos los otros seres del mundo que no son hombres y pueden ser aprovechados."

¹²Cf. *La religión en los límites de la simple razón*, 3ª parte, 1a sección, cap. V, Ak. VI, 104-106. Ver p. 111: "La fe histórica en sí misma ha muerto. Esto significa que, considerada en sí misma en cuanto que profesión de fe, no contiene nada en adelante para nosotros que tuviera cualquier valor moral."

¹³*Ibidem*, cap. V, Ak. VI, 101.

¹⁴*Bossuet contaba la tolerancia entre los pecados. Al respetar una opinión que considera falsa, pensaba, la tolerancia pone de manifiesto la debilidad o inconsistencia de su fe.* Cf. *Œuvres complètes*, Paris, Lachat, 1863, t. XVI, pp. 124, 233, 280 sq.

¹⁵ Ver por ejemplo, J-J. Rousseau, *Emile*, libro IV, Bibl. de la Pléiade, Paris, 1969, p. 620: “Si quelqu’un osait publier parmi nous des livres où l’on favoriserait ouvertement le judaïsme, nous punirions l’auteur, l’éditeur, le libraire. Cette police est commode et sûre pour avoir toujours raison. Il y a plaisir à réfuter des gens qui n’sent parler.”

¹⁶Cf. D. Mornet, *La pensée française au XVIIIème siècle*, Paris, A. Colin, 1926, pp. 172-175.

¹⁷*Tratado sobre la tolerancia con ocasión de la muerte de Jean Calas*, cap. I, Paris, Gallimard, 1975, p.89.

¹⁸*Ibidem*, p.92.

¹⁹Véase Voltaire, *Diccionario filosófico*, art. “Tortura”, p. 502; y su “Relato de la muerte del caballero de la Barre” (1766).

²⁰¿*Qué es la Ilustración?*, Ak. VIII, 41.

²¹Cf. J-J. Rousseau, “Sobre la religión civil”, in “Primera versión del Contrato social”, Bibl. de la Pléiade, p.337-338.

²² *Ibidem*, p.337: “Los departamentos de los dioses, para decirlo así, eran limitados por las fronteras de las naciones. El dios de un pueblo no tenía ningún derecho sobre otro pueblo.”

²³ Cf. Diderot, *Enciclopedia*, art. “Perseguir, persecutor, persecución” (Paris, 1986, p.260) : “Tan pronto como la Iglesia empezó a respirar bajo los emperadores cristianos, sus hijos se dividieron por distintos dogmas... De ahí estas persecuciones, estas torturas, estos destierros, que sumergieron el mundo cristiano bajo ríos de sangre”. Voltaire, *Diccionario filosófico*, art. “Tolerancia” (Paris, 1994, p.492): “¿Por qué nos hemos degollado casi sin interrupción desde el primer Concilio de Nicea?”

²⁴Cf. *Diccionario filosófico*, art. “Tolerancia”, p. 493.

²⁵*Ibidem*, p. 495.

²⁶Cf. *La Mettrie, Discurso preliminar*, p. 58.

²⁷Cf. De Jaucourt, *Encyclopédie*, art. “Crueldad”: “Cuando la superstición propagó esta enfermedad epidémica llamada cruzada, es decir estos viajes ultra-mar predicados por monjes, animados por la política de la Corte romana, cumplidos por reyes de Europa, por unos príncipes y sus vasallos, se degolló todo en Jerusalén, sin distinción de sexo o de edad; y cuando estos cruzados llegaron al Santo Sepulcro, adornados con sus cruces todavía chorreantes de la sangre de las mujeres que acababan de matar después de haberlas violado, besaron la tierra y prorrumpiéron en lágrimas”

²⁸Cf. Voltaire, *Diccionario filosófico*, art. “Inquisición”: “Como se sabe, la Inquisición es una invención admirable, meramente cristiana, para hacer al papa y los monjes más poderosos y todo un reino hipócrita...” Véase también *Cándido*, cap. VI.

²⁹Cf. Diderot, *Enciclopedia*, art. “Perseguir, persecutor, persecución”, p. 261.

³⁰*Ibidem*.

³¹Cf. d’Alembert, *Enciclopedia*, art. “Copérnico”.

³²Cf. por ejemplo, Voltaire, *Tratado sobre la tolerancia*, cap. II, p. 99: “Hubo una época -se sabe sobradamente- cuando los frailes y los flagelantes, causaron disturbios. La Liga empezó con agrupaciones parecidas.”

³³Voltaire, *Tratado sobre la tolerancia*, cap. I, p.89.

³⁴*Ibidem*, p. 90. Cf. también, J-J.Rousseau, *Sobre el contrato social*, libro IV, cap. 8, donde evoca “el violento despotismo de los cristianos” que hace “un pueblo sanguinario e intolerante, que no respira más que crímenes y matanzas, y cree hacer algo santo al matar a quien no comparte su fe”

³⁵Por eso Romilly pide al príncipe que “prohibiera cuidadosamente estas sociedades peligrosas que, al someter sus miembros a una doble autoridad, constituyen un estado en el estado, rompen la unión política, relajan y disuelven los lazos de la patria... y se disponen así a sacrificar la sociedad general a una sociedad particular.” (*Enciclopedia*, art. “Tolerancia”, p.336). Cf. también d’Holbach, art. “Teocracia”, pp. 332-333: “Aunque Jesucristo hubiese declarado que su reino no era de este mundo, en estos siglos de ignorancia vimos pontífices cristianos intentar disponer de las coronas con una autoridad que solo pertenece al soberano del universo. Así fueron las pretensiones y las máximas de Gregorio VII, de Bonifacio VIII, y tantos otros pontífices romanos quienes, aprovechando la tontería de los pueblos, les armaron en contra de sus soberanos naturales, y cubrieron Europa de matanzas y horrores. Fue sobre los cadáveres sangrientos de muchos millones de cristianos como los representantes del Dios de paz edificaron un poder quimérico que hizo de los hombres sus miserables juguetes y las infelices víctimas. La historia y la experiencia en general ponen de manifiesto que siempre el sacerdocio intentó introducir en la tierra un tipo de teocracia. Los sacerdotes sólo a Dios quisieron someterse. Quisieron formar en los Estados un Estado separado e independiente del poder civil.” Cf. Voltaire, *Diccionario filosófico*, art. “Tolerancia”, p. 492-493: “Antes de Constantino,... sólo fue porque los cristianos empezaban a constituir un partido en el Estado como levantaron la gente contra ellos”

³⁶Cf. Rousseau, *Sobre el contrato social*, libro IV, cap. 8 (Bibl. de la Pléiade, p. 468); Cf. Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, Ak. VIII, 40-41.

³⁷ Cf. Voltaire, *Tratado sobre la tolerancia*, cap.IV, pp. 104-105: “El furor que inspiran el espíritu dogmático y el abuso de la religión cristiana mal entendida, habían producido tantos desastres en Alemania, en Inglaterra, incluso en Holanda como en Francia. Sin embargo, hoy día, la diferencia de las religiones no causa más disturbios en estos Estados: el judío, el católico, el ortodoxo, el luterano, el calvinista, el anabaptista, el sociniano, el moravo, y tantos otros, conviven como hermanos en estos países, y contribuyen igualmente al bien común de la sociedad. *No se teme en adelante* en Holanda que las disputas de Gomar sobre la predestinación hiciesen degollar al Gran Pensionista. *No se teme más* en Londres que las disputas de los presbiterianos y de los episcopales, por una liturgia y por una sobrepelliz, derramen la sangre de un rey en un cadalso. Poblada y enriquecida, Irlanda no verá más a sus ciudadanos católicos sacrificar a Dios durante dos meses a sus ciudadanos protes-

tantes, enterrarlos vivos, colgar a las madres en las horcas, atar las hijas al cuello de su madre, abrir a las mujeres embarazadas, sacar de ellas a los niños apenas formados y echarlos a los cerdos y a los perros... La filosofía [es decir la Ilustración], la filosofía sola, quitó las armas de las manos que, durante tanto tiempo, la superstición había ensangrentado.”

³⁸Cf. De Jaucourt, *Enciclopedia*, art. “Superstición”, p.323: “Un ateo tiene interés, para su propio sosiego, a la tranquilidad pública; pero la superstición fanática, fomentada por la confusión de la imaginación, derriba los imperios.... Es la superstición puesta en práctica la que constituye exactamente el fanatismo.”

³⁹Cf. Voltaire, *Tratado sobre la tolerancia*, cap.V, p. 111: “La única posibilidad para rebajar el número de los maniacos [los fanáticos] es confiar esta enfermedad al régimen de la razón que ilustra despacio pero de manera infalible a los hombres.”

⁴⁰Cf. De Jaucourt, *Enciclopedia*, art. “Superstición”: “la superstición es un culto religioso, falso, desviado, lleno de quiméricos terrores, opuesto a la razón y a las ideas sensatas que se debe tener del Supremo Ser. O, si se prefiere, la superstición es este tipo de encanto o de brujería que el miedo ejerce sobre nuestra alma. Hija desafortunada de la imaginación, usa para impresionarla fantasmas, sueños, visiones... Tan pronto como se arraiga en cualquier religión, es capaz de apagar las luces naturales y de perturbar la más sana cabeza. En una palabra, es la peor calamidad de la humanidad.”

⁴¹Cf. Voltaire, *Diccionario filosófico*, art. “Tolerancia”, p. 498: “Toda secta, como se sabe, testifica un error. No hubo sectas de geómetras, algebristas, aritméticos, porque todas las proposiciones de la geometría, de la álgebra, de la aritmética, son verdaderas. “ Cf. también *Tratado sobre la tolerancia*, cap. XXI, p.174: “Euclídes consiguió fácilmente persuadir a todos los hombres de las verdades de la geometría: ¿porqué? porque no hay ni una que no sea un evidente corolario de este pequeño axioma: dos y dos son cuatro. No ocurre exactamente lo mismo en la mezcla de la metafísica y de la teología.”

⁴²Cf. Diderot, *Enciclopedia*, art. “Intolerancia”, p. 186: “El espíritu sólo puede conformarse con lo que le parece verdadero; el corazón sólo puede querer lo que le parece bueno. La violencia hará del hombre un hipócrita si es débil, o un mártir si es valioso. Débil o valioso, sentirá la injusticia de la persecución y se escandalizará con ella.”

⁴³Cf. De Jaucourt, *Enciclopedia*, art. “Conciencia (libertad de conciencia)”, p. 316. “Perseguir a una persona por motivo de conciencia es una contradicción: consiste en reconocerse uno un derecho cuyo fundamento se niega al ejercerlo... Uno se considera autorizado a forzar las conciencias en virtud del derecho que tiene cada uno a actuar conforme con su conciencia”.

⁴⁴Cf. J-J. Rousseau, “Sobre la religión civil”, en la “Primera versión del Contrato social”, p. 341: “ Los dogmas de la religión civil serán simples... Los negativos se limitarán a uno: la intolerancia”.

⁴⁵Cf. De Jaucourt, *Enciclopedia*, art. “Padres de la Iglesia”, p. 259: “La mayoría de los deberes de los que el Evangelio pide el cumplimiento son, en el fondo, idénticos a los que cualquier persona puede conocer por las solas luces de su razón... Las luces sobrenaturales, por divinas que sean, no nos enseñan nada sobre la conducta ordinaria de la vida que las luces naturales no pongan manifiesto por la reflexión filosófica” Véase también Diderot, art. “Irreligioso”, p.189-190: “Los pueblos son divididos en distintos cultos religiosos o irreligiosos, según los distintos lugares de la tierra donde viven; pero la moral es por todas partes la misma. Es la ley universal que el dedo de Dios grabó en todos los corazones. Es el eterno principio de la sensibilidad y de las necesidades comunes.”

⁴⁶Cf. J.-J. Rousseau, “Sobre la religión civil”, en la “Primera versión del Contrato social”, p. 340: “los dogmas de esta religión sólo le importan en cuanto que se relacionan con la moral ... Estos diversos dogmas constituyen una profesión de fe meramente civil y que corresponde a la ley mandar no como dogmas sino como sentimientos de sociabilidad imprescindibles tanto para ser buen ciudadano como fiel sujeto.” Cf. también Voltaire, *Tratado sobre la tolerancia*, cap. XXI, p. 175: “¿Qué les importa que el Logos fuera hecho o engendrado si se le es fiel y si se predica una buena moral?”. El 18 de floreal del año II (7 de mayo de 1794), Robespierre dicta su último y más amplio informe en la tribuna de la Convención. “El único fundamento de la sociedad civil, dice, es la moral... La inmoralidad es la base del despotismo, lo mismo que la virtud es la esencia de la República.”

⁴⁷Cf. Kant, *La religión en los límites de la simple razón*, 3ª parte, 1ª sección, V, Ak. VI, 107: “No hay más que una verdadera religión; mientras puede haber muchas formas de creencia.”

⁴⁸Por eso Rousseau observa que “nunca ningún pueblo subsistió o subsistirá sin religión” (“Sobre la religión civil”, p. 336). Cf. también Voltaire, *Diccionario filosófico*, art. “Sobre las leyes”, p. 364: “hay una ley natural, independiente de todos los convenios humanos: el fruto de mi trabajo tiene que ser mío; tengo que honrar a mi padre y a mi madre; no tengo ningún derecho sobre la vida del prójimo y tampoco él sobre la mía...”

⁴⁹Voltaire nota como uno de los resultados más positivos de la Ilustración la convivencia de religiones distintas en Holanda, Inglaterra, e Irlanda. Cf. *Tratado sobre la tolerancia*, cap. IV, p.105: “Hoy en día la diferencia de religiones no produce más disturbios en estos Estados... No se teme más en Holanda que las disputas de Gomar sobre la predestinación hicieran degollar al Gran Pensionista. No se teme más en Londres que las querellas de los presbiterianos con los episcopalianos derramen la sangre de un rey. Irlanda no verá más a los católicos sacrificar a los protestantes... *La filosofía, nada más que la filosofía, esta hermana de la religión*, desarmó manos ensangrentadas por la superstición.”

⁵⁰Por eso Rousseau la identifica con el cristianismo (cf. “Sobre la religión civil” en la “Primera versión del Contrato social”, p. 338) y Kant expresa así “los deseos

de todos los hombres de buena voluntad”: “que se consiga el reino de Dios y que su voluntad sea cumplida en la Tierra.” (*op. cit.*, VI, 101).

⁵¹Cf. Kant, *La religión...*, VI, 104.

⁵²*Ibidem.*

⁵³Por eso Kant evoca la “ invariabilidad de su constitución “ (*La religión...*, VI, 102).

⁵⁴Cf. J-J. Rousseau, “Sobre la religión civil”, p. 341.

⁵⁵Cf. Kant, *La Religión...*, VI, 131-132 y 135-136.

⁵⁶Cf. Kant, *La Religión...*, VI, 102..

⁵⁷J-J. Rousseau, “Sobre la religión civil”, p. 336.

⁵⁸Cf. Kant, *La Religión...*, Ak. VI, 101.

⁵⁹*Ibidem*, VI, 110: “ lo esencial de toda religión es el cumplimiento de todos los deberes humanos en cuanto que mandamientos divinos. “

⁶⁰*Ibidem*, VI, 102.

⁶¹Cuando la Asamblea francesa discutió el proyecto de una Declaración de los derechos, en gran parte redactada bajo la inspiración de Champion de Cicé, arzobispo de Burdeos, Mirabeau se opuso a cualquier reconocimiento de cualquier religión. Le parecía que la misma palabra de “tolerancia” no era bastante tolerante. “La más ilimitada libertad de religión me parece un derecho tan sagrado que la palabra tolerancia no basta para expresarlo. Esta palabra es por sí misma casi tiránica, puesto que supone una autoridad que sólo tiene el poder de tolerar porque tiene también el de no tolerar.” (Véase *Les Constitutions de France depuis 1789*, presentadas por J. Godechot, Paris, Flammarion, 1979, p. 24). Cf. también Kant, *Sobre el lugar común: algo puede ser teóricamente justo...*(1793), donde caracteriza los principios a priori de la sociedad civil: la libertad en cuanto que hombre, la igualdad en cuanto que sujeto, la independencia en cuanto que ciudadano (VIII, 290-295); y en particular, p. 290: “nadie puede coaccionarme a hacerme feliz a su manera”, o “cada uno tiene el derecho de buscar su felicidad por el camino que le parece personalmente el bueno.” A consecuencia, resulta bien claro que “ninguna voluntad particular puede hacerse legisladora para cualquier comunidad” (p. 295).

⁶²Cf. J-J. Rousseau, “Sobre la religión civil”, pp. 341-342.

⁶³Véase el artículo 10 de esta Declaración: “Nadie puede ser amenazado con motivo de sus opiniones, incluso religiosas, con condición que su manifestación no perjudique el orden público.”

⁶⁴Cf. el artículo 11: “La libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más importantes del hombre; todo ciudadano puede pues hablar, escribir, imprimir libremente, a reserva de no traspasar en el uso de esta libertad los límites determinados por la ley. “

⁶⁵Cf. los artículos 4 y 5: “La libertad consiste en poder hacer todo lo que no hace daño al prójimo” y “La ley sólo tiene derecho de prohibir los actos dañinos a la sociedad.”

⁶⁶ Las primeras palabras de esta Declaración caracterizan estos derechos del hombre como “naturales, inalienables, y sagrados”. La palabra “sagrado” se encuentra a menudo en la retórica revolucionaria francesa. Por ejemplo, en septiembre de 1789, a propósito del derecho del rey a poner el veto, Robespierre hizo publicar el discurso que no había podido pronunciar. Escribe: “Si se cree una sola vez a la igualdad de los hombres, al lazo *sagrado* de la fraternidad que debe unirles, a la *dignidad* de la naturaleza humana, tan pronto se acabará de calumniar el Pueblo en su Asamblea...” (citado por Jean Massin, *Robespierre*, Paris, Club Français du Livre, 1959, p. 28). De la misma manera, Kant escribe en la conclusión de su “Doctrina universal del derecho”(1796), Ak. VI, 372: “La Idea de *una constitución política* en general que sea al mismo tiempo para todo el pueblo un mandamiento absoluto de la razón práctica... es *santa* e irresistible.”

⁶⁷ Cf. Diderot, *Enciclopedia*, art. “Irreligioso”, p. 190. Cf. también Kant, *La Religión...*, prólogo a la 1ª edición, VI, 3: “De ninguna manera la moral necesita la religión. Se basta a sí misma gracias a la razón práctica.”

⁶⁸ Véase Ch. Péguy, *Cahiers de la quinzaine*, 29 janvier 1905, “Delación en la Liga de los derechos humanos”, in *Œuvres en prose 1898-1908* (Bibl. de la Pléiade, Paris, 1959) pp. 783- 794. Se trata de una investigación secreta iniciada por el Ministerio de la Educación pública sobre las opiniones, afiliaciones, compromisos políticos o religiosos de los maestros y profesores. La Liga había respaldado esta iniciativa.

⁶⁹ Cf. *Enciclopedia*, art. “Intolerancia”, donde Diderot usa con una asombrosa redundancia (seis veces) la locución “es impío de...”

⁷⁰ Cf. *Enciclopedia*, art. “Tolerancia”, pp. 335-336.

⁷¹ Cf. Kant, *La Religión...*, Ak. VI, 4-7.

⁷² *Ibidem*, VI, 5.

⁷³ Sobre esta “necesidad de la razón”, cf. Kant, *¿Qué es orientarse en el pensamiento?* (1786), Ak. VIII, 136 y 137; *La Religión...*, Ak. VI, 3-6. Sobre esta necesidad para la razón de suponer lo que no puede demostrar, ver Ak. VI, 141.

⁷⁴ *Ibidem*, 3a parte, 1a sección, III, (Ak. VI, 98-99).

⁷⁵ *Ibidem*, 3a parte, 1a sección, VI (Ak. VI, 110).

⁷⁶ Sobre esta “esperanza” de la razón, cf. *Crítica de la razón pura*, Cánón de la razón pura, 2a sección, Ak. III, 525-526.

⁷⁷ “Sobre la religión civil”, p. 340. Al final del *Gorgias*, Platón parece evocar el mito del juicio final como último argumento para sufrir la injusticia más bien que cometerla. Lo mismo parece ocurrir con Rousseau, en su “Primera versión del Contrato social”. Puesto que “la dulce voz de la naturaleza acabó de ser para nosotros un guía infalible” (p.283), todo sucede como si la religión fuera el imprescindible apoyo de la moral, al hacer aceptar a los hombres la renuncia provisional a sus intereses inmediatos en la espera de una mayor gratificación en el más allá. Cf. pp. 284 - 288. Véase particularmente p. 285: “[A quienes evocan el egoísmo y el interés privado de cada uno como único motivo de todas las acciones], no hay respuesta con-

sistente posible sin hacer respaldar la moral por la religión y valerse de la voluntad de Dios para unir la sociedad de los hombres. Pues las sublimes nociones del Dios de los sabios, las dulces leyes de la fraternidad que nos impone, las virtudes sociales de las almas puras, que son el verdadero culto que nos pide, nunca serán entendidas por la muchedumbre.”

⁷⁸ Discurso del 18 de floreal del año II en la Convención, citado por J. Massin, *op. cit.*, p. 252. Sigue así: “Quien puede sustituir a la divinidad en el sistema de la vida social me parece prodigioso por su genio; pero quien, sin haberla sustituido por otra cosa, sólo piensa en rechazarla del espíritu de los hombres me parece prodigioso por su estupidez o su perversidad.”

⁷⁹ Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, Teoría trascendental del método, 3ª sección, Ak. III, 532-533; ¿*Qué es orientarse en el pensamiento?*, Ak. VIII, 141.

⁸⁰ Cf. *C. R. pura*, Ak. III, 535- 537: “ Soy moralmente cierto, etc, esto significa que mi fe en Dios y en otro mundo está tan unida a mi disposición moral que no corro más peligro de perder esta fe que de prescindir esta disposición interior.”

⁸¹ La doctrina kantiana del derecho será en esto conforme con la Constitución francesa. Define en efecto el derecho como “el conjunto de condiciones para conformar el albedrío de uno con el de los otros según una ley universal de libertad” (Ak. VI, 231).

⁸² El 23 de agosto de 1789, cuando se discute en la Asamblea Constituyente el artículo 10 de la Declaración de los derechos humanos, J-P. Rabaut Saint-Etienne, pastor nimeño, toma la palabra: “No es ni siquiera la tolerancia la que requiero, Señores, sino la libertad. ¡La tolerancia! ¡El perdón! ¡La clemencia! ideas meramente injustas respecto a Disidentes, si se reconoce que la diferencia de religión o de opinión no es un crimen. ¡La tolerancia! Pido que esta palabra sea prohibida a su vez, y lo será, esta palabra injusta que sólo nos presenta como ciudadanos dignos de compasión a quienes se perdona, como personas despistadas por la mala suerte o engañadas por su educación. El error, Señores, no es un crimen: quien la profesa la toma por verdad; para él es la verdad; es obligado a profesarla, y nadie, ninguna sociedad, tiene el derecho de prohibírselo.” (cf. André Dupont, *Rabaut Saint-Etienne, 1743-1793. Un protestant protecteur de la liberté religieuse*, Ginebra, 1989. El discurso integral figura en los documentos anejos.)

⁸³ en la famosa noche del 4 de agosto de 1789.

⁸⁴ el 2 de noviembre de 1789. Se proclamó que “la nación tenía que disponer de todos los bienes eclesiásticos, puesto que tenía que cargarse con el presupuesto del culto, el sustento de los sacerdotes, y auxilio de lo pobres. “ De hecho, al transformarlos en “bienes nacionales”, se esperaba amortizar la deuda pública. En su “Doctrina del derecho” (Ak. VI, 324), Kant considera también como legítima esta confiscación de los bienes de la Iglesia..

⁸⁵ Cf. Kant, *Sobre el tópico: se puede que fuera justo en teoría*. (1793), Ak. VIII, 291; y *Metafísica de las costumbres*, “Doctrina universal del derecho” (1796) Ak. VI, 320 y 331.

⁸⁶ citado por J-D. Bredin, Sieyès, Paris, de Fallois, 1988, pp. 279-280.

⁸⁷ “Art. 16. - A los patriotas calumniados la ley da por defensores jurados patriotas; pero no otorga defensores a los conspiradores.” (*Ibidem*, p.303). Cf. también J. Massin, *Robespierre*, p. 263.

⁸⁸ “El nombre de Lyon, proclamó el diputado Barère, no debe existir más. La llamareis Ciudad Liberada, y sobre las ruinas de esta infame ciudad será edificado un monumento que testificará el crimen y el castigo de los enemigos de la libertad. Una sola palabra expresará todo: Lyon hizo la guerra a la libertad, Lyon ya no existe.”

⁸⁹ Cf. F. Furet, *Penser la Révolution française*, “Folio”, Gallimard, Paris, 1978, p. 105.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 115. Ver también p. 202.

⁹¹ Cf. E. Quinet, *La Revolución* (1869), nueva ed. París, Belin, 1987, p. 497 sq.

⁹² Es esta “ideología revolucionaria” que F. Furet considera como “el origen de la guerra y del Terror” (*op. cit.*, p. 127).

⁹³ Cf. Mona Ozouf, *L'Homme régénéré*, Gallimard, Paris, 1989.

⁹⁴ Cf. F. Furet, “El Terror”, in *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988.

⁹⁵ Cf. Mona Ozouf, *L'Homme régénéré*, p. 153: “Lo mismo que la religión, la Revolución francesa anuncia la promesa de un mundo nuevo para un hombre completamente nuevo.”

⁹⁶ Este “mesianismo jacobino” y la “guerra ideológica” que sigue son evocados por F. Furet, *op. cit.*, p. 253.

⁹⁷ Cf. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), libro I, cap. III, nueva ed. París, Gallimard, 1952, t. I, p. 87.

⁹⁸ Cf. Stendhal, *La Cartuja de Parma*, cap. I: “Un pueblo entero se dió cuenta, el 15 de mayo de 1796, que todo lo que había respetado hasta ahora era completamente ridículo e incluso odioso unas veces... Se vió que para hacerse feliz después de siglos de sensaciones sosas, era menester querer la patria con un verdadero amor y buscar hazañas heroicas. Después de haber sido dejado a oscuras por la continuación del despotismo celoso de Carlos Quinto y de Felipe II, sus estatuas fueron derribadas, y de repente la luz inundó a todos... Tanta era la masa de felicidad y gusto que irrumpió en Lombardía con estos franceses tan pobres que, excepto los sacerdotes y unos aristócratas, no se notó el peso de la contribución de seis millones...”

⁹⁹ El 1^{er} de junio de 1793, Robespierre viene a declararlo: “¿De dónde viene el mal? De los burgueses.” (citado por J-D. Bredin, *op. cit.*, p. 289).

¹⁰⁰ Cf. A. de Tocqueville, *op. cit.*, p. 87-88.

¹⁰¹ Cf. Charles Péguy, “De la raison”, *Cahiers de la quinzaine*, 5 de diciembre de 1901, in *Œuvres en prose*, 1898-1908, Bibl. de la Pléiade, Paris, 1959, p. 409: “La raison ne veut aucune Eglise. Il ne peut pas, il ne doit pas y avoir d'Eglise de la raison. Les pratiques cérémonielles, cultuelles et rituelles sont totalement étrangères à l'honnêteté de la raison... Il n'y a pas de clergé de la raison. Nous n'avons pas

renoncé, nous n'avons pas dénoncé les religions d'hier pour annoncer la religion de demain, pour prêcher quelque religion nouvelle... Dans le douloureux débat de la raison et de la foi, nous n'avons pas laissé la foi pour la foi dans la raison, mais pour la raison de la raison.”

¹⁰² En su libro sobre *L'Homme régénéré*, Gallimard, Paris, 1989, p. 154, Mona Ozouf evoca de la misma manera “ las dos vertientes, liberal y antiliberal, de la Revolución francesa. “

¹⁰³ Cf. Dominique Terré, “Les brûleurs de loups”, in *Revue des deux mondes*, número especial consagrado a la Tolerancia, Paris, noviembre-diciembre de 1999, p. 258.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 259.

¹⁰⁵ Cf. Thibaudeau, *Mémoires*, Paris, 1824, t. I, p. 57-58. Citado por F. Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, Paris, 1978, p. 117: “ El terror del 93 no fue una consecuencia necesaria de la revolución francesa, sino sólo una desafortunada desviación. ¿Por cuantas “desviaciones” no hemos desde entonces oído explicar el Terror que siguió a tantas revoluciones?”

¹⁰⁶ Cf. A. De Tocqueville, *op. cit.*, libro III, cap. III, pp. 212 - 214.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 214.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 214.

¹⁰⁹ Cf. Mona Ozouf, “La Révolution française et la formation de l'homme nouveau”, in *L'Homme régénéré*, Gallimard, Paris, 1989.

¹¹⁰ citado por J-D. Bredin, *op. cit.*, p. 297.

¹¹¹ Discusión del informe de Couthon, el 22 de pradiel del año II (10 de junio de 1794) sobre “el perfeccionamiento” del Tribunal revolucionario. Citado por J. Massin, *op. cit.*, p.263.

¹¹² En diversas ocasiones, F. Furet enseña como esta lógica binaria se ejerce a lo largo de toda la Revolución. Cf. por ejemplo, *Penser la Révolution française*, p. 110, donde evoca “este mundo de dos dimensiones donde no existen más que el patriotismo y la traición, el pueblo y las conspiraciones de aristócratas”; o p. 113 donde observa que “lo mismo que la Revolución, Robespierre sólo conoce a buenos y malos, patriotas y culpables”; y también p. 266, donde las descripciones de la conciencia revolucionaria por Cochin ponen de manifiesto cuánto, para todos los protagonistas, “el conflicto global está percibido como un combate entre los buenos y los malos.”

¹¹³ *Ibidem*, p. 265.

¹¹⁴ Es lo que Robespierre proclama con toda claridad en su intervención del 24 de pradiel del año II, respaldando al informe de Couthon sobre el “perfeccionamiento” del Tribunal revolucionario: “puesto que la probidad, la justicia, la honestidad, son puestas al orden del día, puesto que cada miembro de esta Asamblea quiere sacrificarse por la patria, *no puede haber más que dos partidos en la Convención: los buenos y los malos*, los patriotas y los contra-revolucionarios.” Véase J. Massin, *op. cit.*, p. 266.

¹¹⁵ Cf. Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, Ak. VIII, 35 - 36.

¹¹⁶ Cf. F. Furet, *Penser la Révolution française*, p. 123.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 116.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 116.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 123.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 124. Cf. también F. Furet y D. Richet, *La Révolution française*, p. 456: "la caída de Robespierre facilitó el restablecimiento de la anarquía liberal en una economía dejada exangüe; la libertad encontrada otra vez es también la de los negocios."